CARLO MARX

# Un Carteggio del 1843

# Per la critica della filosofia del diritto di Hegel

# Per la questione degli Ebrei

(Da' *Deutsche-Französische Jahrbücher*)

(1844)

ROMA
LUIGI MONGINI, EDITORE
*Via delle Colonnette, 9*

1899

*Versione dall'originale di* Ettore Ciccotti

RIPRODUZIONE VIETATA
A NORMA DELLE LEGGI SULLA PROPRIETÀ LETTERARIA.

# UN CARTEGGIO DEL 1843 [1]

## Marx a Ruge.

Trechschuit nach D., marzo 1843.

Io viaggio in Olanda. A quanto veggo da' giornali francesi e da (17) quelli di qua, la Germania è sprofondata nel fango e vi si sprofonda ancora sempre più. Io l'assicuro che, per quanto si sia poco disposti a sentire l'orgoglio nazionale, si sente tuttavia la vergogna nazionale; e in Olanda di più.

Il piccolissimo Olandese è ancora un cittadino, rispetto al grandissimo Tedesco. E i giudizî degli stranieri sul governo prussiano! Vi è uno spaventevole consenso; nessuno s'illude più su questo sistema e sulla sua vera natura. Tuttavia a qualche cosa ha giovato anche la nuova scuola. Il pomposo manto del liberalismo è caduto e il più ripugnante dispotismo sta in tutta la sua nudità innanzi agli sguardi di tutto il mondo.

Questa è anche una rivelazione, comunque a rovescio. È una verità che c'insegna almeno la vacuità del nostro patriottismo, l'indole contro natura del nostro Stato e c'insegna forse a covrirci il viso. Ella mi guarda sorridendo e domanda: che cosa si guadagna con ciò? Per vergogna non si fa una rivoluzione; essa è realmente la vittoria della Rivoluzione francese sul patriottismo tedesco, da cui quella fu vinta nel 1813. La vergogna è una specie di sdegno ritorto in sè stesso.

E quando una nazione si vergognasse davvero, essa sarebbe come il leone che si ritrae in sè stesso per ispiccare il salto. Io lo concedo, la vergogna non si sente presentemente in Germania; al contrario, questi sciagurati sono ancora patriotti. Ma qual sistema dovrebbe purgarli dal patriottismo se non questo ridicolo del nuovo cavaliere? La commedia del

---

(1) Ne' *Deutsche-franzosische Jahrbücher* herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx, 1ste und 2te Lieferung, Paris, 1844, pp. 17-40.

I numeri inseriti nel corso della pagina segnano la corrispondenza con la pagina del testo.

dispotismo, che si recita con noi, è pur essa tanto pericolosa, come fu già la tragedia per gli Stuardi e i Borboni (18). E anche se per lungo tempo questa commedia non la si dovesse considerare per quello che è, tuttavia sarebbe già una rivoluzione. Lo Stato è una cosa tanto seria che non può essere ridotto a un'arlecchinata. Si potrebbe forse lasciare per un po' di tempo in balìa del vento una nave piena di matti; ma essa andrebbe incontro al suo destino proprio per questo, perchè i matti non lo credevano. Questo destino è la rivoluzione, che ci sta dinanzi.

## Ruge a Marx.

Berlino, marzo 1843.

« È una dura parola, eppure io la dico perchè è la verità: io non so « immaginarmi nessun popolo che sia fatto a pezzi come i Tedeschi. Tu « vedi operai ma non uomini, pensatori ma non uomini, padroni e servi, « giovani e gente basata, ma non uomini. — Non è questo un campo di « battaglia, dove mani, braccia e tutte le membra recise stanno com- « miste l'una all'altra, mentre il sangue della vita versato scorre nella « polvere? » Hölderlin nell'*Hyperion*. — Questo è il motto del mio voto e disgraziatamente non è nuovo; lo stesso oggetto da tempo a tempo opera similmente sugli uomini. La Sua lettera è un'illusione. Il Suo coraggio mi disanima soltanto ancora più.

Vivremo noi tanto da vedere una rivoluzione politica? *Noi*, i contemporanei di questi Tedeschi? Amico mio, Ella crede ciò che desidera. Oh! io conosco tutto questo! È tanto dolce lo sperare e tanto amaro disfarsi di tutte le illusioni. Occorre maggior coraggio per disperare che non per sperare. Ma è il coraggio della ragione, e noi siamo arrivati al punto in cui non possiamo illuderci più. Che ci tocca vedere in questo momento? Una seconda edizione de' deliberati di Karlsbad, una edizione accresciuta per l'omissione della promessa libertà di stampa e migliorata per la promessa della censura, — un secondo scacco di tentativo di libertà politica, e questa volta senza Lipsia e Bellealliance, senza sforzi, di cui avessimo motivo di riposarci. Ora ci riposiamo dall'inquietudine; e ci conduce alla calma la semplice ripetizione dell'antica massima dispotica, la trascrizione de' suoi diplomi. Noi cadiamo di uno in un altro smacco. Io ho completamente lo stesso senso di oppressione e di avvilimento, come al (19) tempo della conquista napoleonica, quando la Russia impose una severa censura alla stampa tedesca; e, se noi vogliamo trovare un confronto nel fatto che noi ora abbiamo la stessa schiettezza d'allora, ciò non mi consola punto. Quando Napoleone in Erfurt a' Tedeschi congratulantisi, che lo chiamavano *notre prince*, diceva: *je ne suis pas votre prince, je suis votre maître*: fu accolto con un mormorio di applausi. E, se la neve russa non gli avesse

data una risposta in proposito, il corruccio tedesco dormirebbe ancora. Non mi dica che questa impudente parola fu vendicata sanguinosamente; non mi dica che la casuale vendetta sarebbe seguita necessariamente, che tutti i popoli si sarebbero ribellati al nudo e puro dispotismo, appena esso si fosse svelato completamente. Io voglio vedere un popolo che senta il suo scorno senza gli altri popoli; io chiamo rivoluzione il destarsi di tutti i cuori e il sollevarsi di tutte le mani per l'onore dell'uomo libero, per lo Stato libero, che non appartiene ad alcun padrone ma è la stessa cosa pubblica che appartiene a sè stessa. Così lontano i Tedeschi non vanno mai. Da lungo tempo sono caduti storicamente. Che si siano trovati dovunque, in campo, non prova nulla. A' popoli conquistati e dominati non è risparmiato di battersi, ma così sono solo gladiatori che si battono per uno scopo ad essi estraneo e si scannano se i loro padroni abbassano il pollice. « Guardate come il popolo si batte per noi! » disse nel 1813 il re di Prussia. La Germania non è l'erede che sopravvive, ma l'eredità che si deve adire. I Tedeschi non contano per partiti combattenti, ma per numero d'anime che ivi si deve vendere.

Ella dice che l'ipocrisia liberale è sbugiardata. È vero; anzi è accaduto qualche cosa di più. Gli uomini si sentono contristati ed offesi. Si odono amici e conoscenti ragionar tra loro; dovunque, si discorre della sorte degli Stuarts, e, chi paventa di pronunziare parole non ben calcolate, crolla almeno il capo per mostrare che avviene in lui un certo movimento. Ma tutto si riduce a discorsi, e soltanto a discorsi: vi è uno almeno, il quale confidi al suo malcontento ch'esso è universale? Vi è un solo così matto da disconoscere i nostri borghesi di vecchio stampo e la loro invincibile pazienza pecorina? — Cinquant'anni dopo la Rivoluzione francese e la rinnovazione di tutte le vergogne dell'antico dispotismo, che noi abbiamo vissuto abbastanza per vedere. Non mi dica che il secolo decimonono non lo tollera: i Tedeschi hanno risoluto questo problema. (20) Non solo lo tollerano, ma lo sopportano con patriottismo, e noi, che ne arrossiamo, sappiamo benissimo che lo meritano. Chi non avrebbe pensato che questo ricadere recisamente dalla facoltà di parlare nel silenzio, dalla speranza nella rinunzia ad ogni speranza, da uno stato umano in una condizione interamente servile non avrebbe messo in movimento tutti gli spiriti vitali, non avrebbe fatto affluire il sangue al cuore di ognuno ed evocato un generale grido di sdegno! Il Tedesco non aveva altro che la libertà spirituale, che può pur sempre avere l'uomo servo di un altro, ed anche questa ora gli è stata tolta; i filosofi tedeschi erano già da prima servi degli uomini; essi parlavano e tacevano secondo il comando: Kant ce ne ha dati i documenti. Ma si tollerava l'ardimento pel quale in astratto dichiaravano libero l'uomo. Ora è tolta anche questa libertà, la così detta scientifica o di prin-

cipio, che è paga di non realizzarsi; e si è trovata molta buona gente, che predica il *credo* del Tasso:

Non crediate che l'alito selvaggio
Di libertà mi gonfi il petto. L'uomo
Non è per esser libero creato.
E il nobile non ha sorte più bella
Del servire al sovrano che l'onora.

Vogliamo noi obbiettare: E se non l'onora? Allora essi replicano: Egli non è nato per essere libero. Si tratta della sua concezione, non della sua fortuna. Sì — il Tasso ha ragione — un uomo che serve ad un uomo e che è chiamato schiavo, può sentirsi felice; egli può anzi sentirsi nobile; la storia e la Turchia lo provano. Dato dunque che, non uomo od essere libero, ma uomo e servo sono un solo concetto, l'antico mondo è giustificato.

Contro il fatto che gli uomini sieno nati per servire e che sieno una proprietà di quelli che sono nati loro padroni, i Tedeschi non avevano nulla da opporre 25 anni dopo la Rivoluzione. I principi tedeschi si sono uniti per restaurare la loro proprietà privata di terre e di popoli e per abrogare di nuovo « i diritti dell'uomo ».

Questo era anti-francese; e si applaudiva. Dietro se ne viene la teoria di questo fatto; e perchè la Germania dovrebbe prestarle ascolto senza repugnanza? Perchè non dovrebbe consolarsi della sua sorte col pensiero (21) che così dev'essere, poichè l'uomo non è nato per essere libero?

È così: realmente questa razza non è nata per essere libera. Trent'anni di politica desolazione e di un'oppressione così avvilente, che anche i pensieri ed i sentimenti degli uomini erano sorvegliati e regolati dalla polizia segreta della censura, hanno politicamente lasciata la Germania in uno stato di annullamento mai veduto. Ella dice che il vascello de' matti, posto in balìa del vento e de' flutti, non isfuggirà al suo destino e questo destino è la rivoluzione. Ma Ella non aggiunge che questa rivoluzione costituisce la guarigione de' matti; al contrario la loro fantasia mena soltanto al pensiero della fine. Ma io non Le concedo che la fine si debba ancora fare attendere. Fisicamente questo utile popolo non perisce; e spiritualmente o come popolo libero è finito da lungo tempo.

Se io giudico la Germania secondo la sua storia passata e la presente, Ella non mi opporrà che tutta la sua storia sia falsificata e tutta la odierna vita politica rispecchi il vero stato del popolo. Legga i giornali che vuole e si persuaderà che non si cessa — ed Ella mi concederà che la censura a nessuno vieta di cessare — di lodare la libertà e la sorte nazionale che noi possediamo; e dica poi a un Inglese, a un Francese o anche soltanto a un Olandese che questa non sia colpa nostra e nostro carattere.

Lo spirito tedesco, per quanto si mostra, è vile, e io non ho ritegno a sostenere, che non appare niente di diverso; la colpa è soltanto della sua natura vile. O vogliamo valutare così altamente la sua esistenza privata, i suoi taciti meriti, i suoi discorsi famigliari non dati alla stampa, come l'onta della sua condizione presente potesse essere lavata dall'onore del suo avvenire? Oh! questo avvenire tedesco! Dove è piantato il suo seme? Forse nella storia piena d'onta, che abbiamo vissuta sinora? O nella sfiducia di quelli che hanno un concetto di libertà e di onore storico? O nel disprezzo che popoli stranieri versano su noi e che ci fanno sentire nella maniera più sensibile, quando mostrano la migliore opinione di noi? Poichè essi non possono immaginarsi il grado d'insensibilità e di degenerazione, in cui realmente siamo caduti. Legga soltanto (22) ciò che dice il *Tenier* sull'oppressione della stampa in Prussia. Legga, come fanno uomini liberi, legga quanto amor proprio ancora ci accorda, a noi che non ne possediamo nessuno, e Lei compiangerà la Prussia, compiangerà la Germania. Io so che anch'io vi appartengo; non creda che io mi voglia sottrarre all'onta generale. Mi rimproveri che io non faccio meglio degli altri, mi esorti a evocare un nuovo tempo col nuovo principio e ad essere uno scrittore, poichè segue un secolo libero; mi dica ogni cosa più amara, io vi sono rassegnato. Il nostro popolo non ha più alcun avvenire; che importa al nostro nome?

## Marx a Ruge.

Köln, maggio 1843.

La sua lettera, mio caro amico, è una buona elegia, un canto funereo che toglie il fiato; ma politica non è nè punto nè poco. Nessun popolo dispera; e, se anche dovesse sperare lungo tempo per insipienza, pure dopo molti anni realizza per subitanea prudenza tutti i suoi più desiderî.

Tuttavia, Ella mi ha messo sullo sdrucciolo; il suo tèma non è esaurito; io voglio aggiungere il finale; e, quando tutto è finito, allora mi porga la mano perchè possiamo ricominciare da capo. Lasciamo i morti a seppellire e piangere i morti. All'incontro, è degno d'invidia essere i primi a iniziare i vivi nella nuova vita: questo dev'essere il compito nostro.

È vero, il vecchio mondo appartiene al *filisteo*. Ma noi non dobbiamo trattarlo come uno spauracchio, da cui si torce spaventato lo sguardo. Noi dobbiamo piuttosto affissarlo nell'occhio: val la pena di studiare questi padroni del mondo.

Padrone del mondo, di certo, egli è solamente, in quanto l'occupa con la sua compagnia, come i vermi fanno col cadavere. La società di questi signori perciò non ha bisogno di altro che di un certo numero di schiavi, e i proprietarî degli schiavi non hanno bisogno di essere liberi. Se, a ca-

gione del loro diritto di proprietà su di uomini e terre, sono chiamati signori in senso eminente, per ciò stesso non sono *filistei* meno della loro gente.

Uomini, sarebbero qualche cosa di (23) spirituale, liberi uomini repubblicani. I borghesi tagliati all'antica non vogliono essere nè l'una cosa, nè l'altra: che cosa possono dunque essere e volere?

Ciò ch'essi vogliono — vivere e riprodursi — e più oltre, dice Göthe, non va nessuno di loro — lo vuole anche l'animale: al più un politico tedesco aggiungerebbe che un uomo sa che lo vuole, e il tedesco pensa di non volere nient'altro.

Il sentimento che l'uomo ha dell'esser suo, la libertà, avrebbe bisogno di essere ancora svegliato nel petto di questi uomini. Solo con questo sentimento, che con i Greci svanisce fuori del mondo e col Cristianesimo nell'azzurro vapore del cielo, si può di nuovo fare della società una comunione di uomini unita per raggiungere i suoi scopi più elevati, uno stato democratico.

Gli uomini, invece, che non si sentono uomini, crescono per i loro padroni, come una razza di schiavi, di cavalli. I signori di razza sono lo scopo di tutta questa società. Questo mondo appartiene a loro: essi lo prendono com'è e come si sente. Anch'essi, si prendono così come si trovano; e si adagiano, dove i loro piedi sono cresciuti, sulle spalle di queste bestie politiche, che non conoscono altro destino fuorchè quello di essere loro « soggetti, docili e sorridenti ».

Il mondo de' *filistei* è il mondo politico animale, e, se noi dobbiamo riconoscere la sua esistenza, non ci resta che prendere semplicemente atto dello *statu quo*. Secoli barbarici l'hanno prodotto e formato, e ora sta là come un sistema consequente, il cui principio è l'umanità torta da' suoi fini. Il più compiuto mondo filisteo, la nostra Germania, doveva quindi restare assai indietro della Rivoluzione francese, che reintegrò l'uomo; e il tedesco Aristotile, che volesse dedurre la sua politica dalle nostre condizioni, dovrebbe scrivervi in testa: « L'uomo è un animale sociale, ma completamente impolitico »; ma non potrebbe definire lo Stato meglio di quel che ha fatto recentemente il signor Zöpfl, l'autore del « Diritto pubblico costituzionale in Germania ». Lo Stato è, secondo lui, una « unione di famiglie », che — continuiamo noi — appartiene ereditariamente, in proprietà, ad una famiglia più elevata di tutte, la quale si chiama dinastia. Quanto più le famiglie si mostrano feconde, tanto più la gente è felice, tanto più grande è lo Stato, tanto più potente la dinastia, onde anche nello Stato di Prussia, normalmente (24) più dispotico, vi è un premio di 50 risdalleri assegnato a chi ha sette figli.

I Tedeschi sono così consapevoli realisti, che tutti i loro desiderî e i loro pensieri più sublimi non vanno oltre la nuda esistenza. E questa realtà, niente d'altro, accettano quelli che li reggono. Anche questi sono realisti;

essi sono ben remoti da ogni pensiero e da ogni grandezza umana, abitualmente ufficiali e signorotti di campagna, ma essi non si sbagliano, hanno ragione, e, così come sono, giungono completamente a sfruttare questo mondo animale, a dominarlo, poichè dominazione e sfruttamento, qui come da per tutto, sono una cosa sola. E quando essi si fanno rendere omaggio e guardano dall'alto in basso su queste brulicanti teste senza cervello, il pensiero che prima si presenta, è quello di Napoleone alla Beresina? Si dice che egli avrebbe accennato al bulicame de' naufraghi e avrebbe detto al suo compagno: *Voyez ces crapauds!* Questa insinuazione verosimilmente è una menzogna, ma non vi è niente di meno vero. L'unico pensiero del dispotismo è il disprezzo dell'uomo, l'uomo che cessa di esser tale; e questo pensiero ha, rispetto a molti altri, il privilegio di essere, al tempo stesso, un fatto. Il despota vede sempre gli uomini avviliti. Essi affondano innanzi a' suoi occhi, e per lui nulla muta della vita solita, da cui anche, al pari delle rane, tornano sempre a far capolino. Se questo modo di vedere preme anche uomini capaci di grandi scopi, com'era Napoleone prima della sua folle dinastia, come uno de' soliti re dovrebbe essere idealista in una tale realtà?

Il principio della monarchia è sopratutto l'uomo sprezzato e spregevole, spogliato della sua caratteristica d'uomo; e Montesquieu ha assai torto a spacciar questo principio per onore. Egli si contenta della distinzione di monarchia, dispotismo e tirannia. Ma questi sono nomi di un solo concetto; tutt'al più una varietà di costumi nello stesso principio. Dove il principio monarchico è in prevalenza, là gli uomini sono in minoranza; dove non è messo in forse, non vi sono punto uomini. Perchè ora un uomo come il re di Prussia, che non ha prova di essere reso problematico, non dovrebbe seguire semplicemente il suo capriccio? E se lo fa, quale conseguenza ne viene? Modi di vedere opposti? Bene, non ne segue nulla. Tendenze impotenti? Esse sono per sempre la sola realtà politica. Censure e imbarazzi? Non vi è che una censura e un imbarazzo: l'essere precipitato (25) dal trono. Finchè il capriccio riesce a rimanere al suo posto, ha ragione. Ivi può essere leggero, sventato, spregevole come vuole: è sempre buono abbastanza da reggere un popolo, che non ha mai conosciuto altra legge fuori dell'arbitrio de' suoi re. Io non dico che un sistema di sventatezza e di mancanza di ogni riguardo all'interno e all'esterno rimarrebbe senza conseguenza: io non assumo su me l'assicurazione del vascello de' matti; ma io sostengo che il re di Prussia sarà un uomo del suo tempo finchè il mondo a rovescio sarà il mondo reale.

Ella sa che io mi occupo molto di quest'uomo. Già da quando egli aveva per suo organo il *Berliner politische Wochenblatt*, io riconobbi il suo valore e la sua vocazione. Con l'omaggio reso a Königsberg egli giustificò già la mia supposizione che ora la questione sarebbe puramente

personale. Egli dichiarò il suo cuore e il suo animo per la futura legge fondamentale de' domini di Prussia, del suo Stato; e, in realtà, il re in Prussia è il sistema. Egli è la sola persona politica: la sua personalità determina il sistema in questa o in quella maniera. Ciò che egli fa o ciò gli si lascia fare; ciò che pensa o ciò che gli si mette in bocca è ciò che lo Stato fa o pensa in Prussia. È questo realmente un merito, che il re, l'abbia dichiarato, così, senza circonlocuzioni.

Per qualche tempo si vagò nell'errore di credere che si dovesse dare importanza a' desideri e a' pensieri che il re esprimeva *pro forma*. In realtà questo non poteva mutar nulla: il filisteo è il materiale della monarchia e il monarca è sempre il re de' filistei soltanto; egli quindi non può fare della sua gente de' liberi e veri uomini, se l'una e l'altra parte debbono rimanere ciò che sono.

Il re di Prussia ha tentato di mutare il sistema con una teoria che realmente suo padre non aveva in questa forma. La sorte di questo tentativo è nota: esso è completamente andato a vuoto. Naturalmente. Quando si è giunti al mondo politico animale, non vi può essere altra reazione se non quella che lo riconduca al punto in cui non è possibile alcun altro avanzamento che non sia l'abbandono di quella sua base e il passaggio al mondo umano della democrazia.

Il vecchio re non voleva niente d'*extravagantes:* egli era un filisteo e non aveva pretenzioni di spiritualità. Egli sapeva che lo Stato di servi e il suo possesso avevano bisogno soltanto della prosaica, tranquilla esistenza. Il giovane re era più sveglio ed ardito; aveva un assai più alto concetto dell'onnipotenza del monarca, che è limitata soltanto dal suo cuore e dal suo senno. (26) Gli stava contro l'antico Stato irrigidito di servi e di schiavi. Egli voleva vivificarlo e penetrarlo tutto, completamente, con i suoi desideri, i suoi sentimenti e i suoi pensieri; e, se ciò doveva riuscire, egli poteva volerlo, egli, nel suo Stato. Indi i liberali suoi discorsi ed espansioni di cuore. Ciò che doveva reggere i suoi sudditi non era la legge inanimata, ma il riboccante e vivo cuore del re. Egli voleva mettere in movimento tutti i cuori e le anime a pro' delle aspirazioni del suo cuore e de' suoi piani da lungo maturati. Vi è stato un movimento; ma gli altri cuori non battevano come il suo, e i sudditi non potevano aprire la bocca senza parlare dell'abolizione dell'antica signoria. Gl'idealisti, che hanno l'imprudenza di volere fare un uomo di un uomo, prendevano la parola, e mentre il re d'antico tipo tedesco fantasticava, essi pensavano di dover filosofare alla nuova maniera tedesca. Assolutamente ciò era inaudito in Prussia. Per un momento parve che l'antico ordine di cose fosse capovolto; le cose cominciavano perfino a cangiarsi in uomini; v'erano anzi degli uomini nominati, quantunque non fosse permessa la nomina a' *Landtag;* ma i servi dell'antico dispotismo posero subito un termine a questo indi-

rizzo alieno dalla tradizione tedesca. Non era difficile mettere in conflitto le aspirazioni del re, che si sdilinquisce per tutto un passato pieno di preti, cavalieri e vassalli con le intenzioni degl'idealisti, che vogliono semplicemente le conseguenze della Rivoluzione francese, e quindi, infine, per sempre la repubblica e un ordine di cose privo di vita. Quando questo conflitto fu divenuto abbastanza incomodo od acuto e il re reso irritabile dall'età fu sufficientemente eccitato, allora andarono da lui i servi, che prima avevano così leggermente spinte le cose e dichiararono: che il re non faceva bene a sviare i suoi sudditi a discorsi inutili; che essi non potrebbero reggere la razza degli uomini avvezzi a chiacchierare. Anche il signore di tutti i Russi arretrati era divenuto inquieto pel movimento che avveniva nelle teste de' Russi avanzati e desiderava il ritorno dell'antico, tranquillo stato di cose. E seguiva indi una nuova edizione dell'antico riserbo de' desiderî e de' pensieri degli uomini su' diritti e doveri umani, cioè il ritorno all'antico rigido stato di servi, in cui lo schiavo serve in silenzio; e il padrone della terra e della gente impera quanto più silenziosamente può per mezzo di un servidorame bene allevato e sommesso. Gli uni e gli altri non possono dire ciò che vogliono: nè gli uni che vogliono diventare uomini, nè l'altro ch'esso non ha bisogno di uomini ne' suoi dominî. Il silenzio è perciò il solo modo di tirare avanti. *Muta pecora, prona et ventri obedientia.*

Questo è l'infelice tentativo di elevare sulla stessa sua base lo Stato filisteo: esso è destinato a mostrare come è indispensabile la brutalità ed impossibile l'umanità per il dispotismo di tutto il mondo. Una condizione brutale può essere tenuta in piedi solo con la brutalità. E qui io ho esaurito il mio compito di guardare in faccia al *filisteo* e al suo Stato. Ella non dirà che io abbia una troppo alta opinione del presente; e se, malgrado ciò, io non dispero di esso, è solo la sua stessa condizione disperata che mi empie di speranza. Io non parlo della incapacità de' padroni e della indolenza de' servi e sudditi che fanno andar tutto come a Dio piace; e tuttavia basterebbero già l'una cosa e l'altra per produrre una catastrofe. Io richiamo soltanto la Sua attenzione su questo, che i nemici del *filisteismo*, in una parola tutti gli uomini che pensano e che soffrono, sono giunti ad una intesa, a realizzare la quale prima mancavano i mezzi; e lo stesso passivo sistema di propagazione de' vecchi sudditi ogni giorno arrola nuove reclute per la causa della nuova umanità. Ma il sistema dell'industria e del commercio, della proprietà e dello sfruttamento degli uomini mena, anche più celeremente che non faccia l'aumento della popolazione, nel senso della società moderna ad una catastrofe, a cui l'antico sistema non è in grado di poter rimediare, perchè esso non risana e produce, ma soltanto vive e gode. Ma l'esistenza dell'umanità sofferente che pensa e dell'umanità pensante che è oppressa, deve necessariamente divenire

insuscettibile di godimento e di assimilazione da parte del passivo e spensierato mondo animale del *filisteismo*.

Da parte nostra il vecchio momento dev'essere messo in luce in tutta la sua interezza e si deve formare il nuovo mondo positivo. Quanto più tempo lasciano gli avvenimenti all'umanità pensante di riflettere e all'umanità sofferente di stringersi insieme, tanto più completamente si farà strada nel mondo la creatura, che il presente porta nel suo seno.

## Bakunine a Ruge.

Petersinsel im Bielersee, maggio 1843.

Il comune amico Marx mi ha comunicato la sua lettera da Berlino (28). Sembra ch'Ella sia sdegnato della Germania. Ella vede soltanto la *famiglia* e il *filisteo*, che è rinserrato ne' suoi stretti quattro assi con tutti i suoi pensieri e le sue aspirazioni, e non vuol credere alla primavera che Le accennerà con il suo allettamento. Caro amico, non perda la fede, la sola fede. Pensi un po' che io, il Russo, il barbaro, non la perdo, non dò per perduta la Germania, ed Ella che sta in mezzo al movimento, che ne ha visto il principio e fu sorpreso dal suo rapido sviluppo, Ella vuole condannare all'impotenza quegli stessi pensieri, in cui prima, quando la loro potenza non era ancora messa alla prova, riponeva ogni fiducia? Lo ammetto, si è ancora ben lontani dall'alba di un 1789 tedesco! Se i Tedeschi non fossero rimasti indietro di secoli? Ma perciò ora non è il tempo di starsene con le mani in seno e disperare vilmente. Se uomini come Lei non credono più all'avvenire della Germania, non vogliono più lavorare per esso, chi vorrà aver fede, chi vorrà operare? Io scrivo questa lettera dall'isola di Rousseau sul lago di Biel. Ella sa che io non vivo di fantasie e di frasi; ma io mi sento correre un tremito per l'ossa, pensando che proprio oggi, mentre scrivo a Lei e su di un tale argomento, sono venuto qui. Oh! è ben certo, la mia fede nella vittoria dell'umanità su preti e tiranni è la stessa fede che il grande sbandito versò in tanti milioni di cuori e che anche qui portò con sè. Rousseau e Voltaire, questi immortali, ritornano giovani; essi solennizzano la loro resurrezione nelle teste più elette della nazione tedesca; un grande entusiasmo per l'umanesimo e per lo Stato, il cui principio, alla fine, è realmente l'uomo, un odio ardente contro i preti e il loro sfacciato bruttamento di ogni grandezza umana e di ogni verità penetrano di nuovo il mondo. La filosofia eserciterà ancora la funzione che in Francia ha adempiuta così gloriosamente; e non prova nulla contro di essa che la sua potenza e la sua efficacia sieno apparse chiare a' suoi avversari prima che ad essa stessa. Essa è ingenua e da prima non s'attende nè guerra, nè persecuzione, poichè essa prende tutti gli uomini come

esseri ragionevoli e si rivolge (29) alla loro ragione, come se questa fosse il suo illimitato dominio. È assolutamente nell'ordine delle cose che i nostri avversari, i quali hanno il coraggio di spiegare che noi siamo e vogliamo restare irragionevoli, aprano l'attacco contro la ragione mediante regole irragionevoli. Questa condizione di cose prova soltanto l'oltrepotenza della filosofia: questo grido contro di essa è già la vittoria. Voltaire dice una volta: « *Vous, petits hommes, revêtus d'un petit emploi, qui vous donne une petite autorité dans un petit pays, vous criez contre la philosophie?* » Noi viviamo per la Germania nel secolo di Rousseau e Voltaire e « quelli tra noi che sono giovani abbastanza per vedere i frutti del nostro lavoro, vedranno una grande rivoluzione e un tempo in cui varrà la pena di essere nato ». Noi possiamo ripetere anche queste parole di Voltaire senza temere che questa seconda volta siano meno della prima volta confermate dalla storia.

Ora i Francesi sono ancora i nostri maestri. Essi hanno, dal punto di vista politico, un vantaggio di secoli. E come ogni altra cosa deriva da questa! Questa vigorosa letteratura, questa poesia e quest'arte viventi, questa coltura ed elevazione spirituale di tutto il popolo, condizioni che noi siamo in grado d'intendere solo di lontano! Noi dobbiamo rifarci del tempo perduto; dobbiamo incitare la nostra grandigia metafisica, che non riscalda il mondo; noi dobbiamo imparare, dobbiamo lavorare giorno e notte per arrivare a vivere da uomini con uomini, per essere liberi e rendere liberi; noi dobbiamo — io vi ritorno ancora su — impadronirci del nostro tempo col nostro pensiero. Al pensatore e al poeta è concesso di anticipare l'avvenire e foggiare un nuovo mondo di libertà e di bellezza in mezzo alla dissoluzione della ruina e del putridume.

E in vista di tutto questo, iniziati al mistero delle eterne potenze, che svolgono il tempo dal loro seno, vogliamo noi disperare? Se ella dispera della Germania, dispera di sè stesso; sopprime la forza della verità, a cui si è dedicato. Pochi uomini sono abbastanza nobili per consacrarsi tutti e senza riserva alla verità redentrice; pochi sono in grado di rendere partecipi i loro contemporanei di questo movimento del cuore e della mente: ma quegli, a cui è riuscito di diventare la bocca della libertà e di avvincere il mondo (30) col tono argentino della sua voce, quegli ha una guarentigia per la vittoria della sua causa, che un altro può ottenere solo mediante un eguale lavoro e un'eguale fortuna.

Ora io concedo che dobbiamo romperla col nostro stesso passato. Noi siamo stati battuti; e, se anche fu semplicemente la forza bruta, che pose un inciampo al movimento del pensiero e della poesia, questa brutalità sarebbe stata impossibile, se noi non avessimo menato una vita segregata nel cielo della teoria dottrinale, se noi avessimo avuto il popolo dalla parte nostra. Noi non abbiamo portata la sua causa innanzi ad esso stesso. Altri-

menti i Francesi. Anche i loro liberatori sarebbero stati oppressi, se si fosse potuto farlo.

Io so ch'Ella ama i Francesi, che sente la loro superiorità. In una causa così grande e per una forte volontà, ciò è abbastanza per emularli e raggiungerli. Quale sentimento! Quale indicibile beatitudine, tendere a questo e poterlo fare! Oh! come La invidio pel Suo lavoro e per il Suo stesso sdegno, poichè anche questo è il sentimento di quanti hanno nobiltà d'animo sul Suo popolo. Potessi cooperarvi anch'io! Il mio sangue e la mia vita per la sua liberazione! Mi creda, esso si eleverà e raggiungerà lo splendore della storia umana. Non sempre i Germani ascriveranno ignominiosamente ad orgoglio l'essere i migliori servi di ogni tirannia. Ella rimprovera loro che non sono liberi, che costituiscono un popolo il quale vive solo di vita privata. Ella dice ciò che sono ora: vuole Ella provare con ciò quello che essi saranno?

Non era lo stesso il caso della Francia; e come subito tutta la Francia si è temprata alla vita pubblica e i suoi figli sono divenuti uomini politici. Noi non dobbiamo dar come perduta la causa del popolo, anche quando esso la diserti. Questi *filistei* ci abbandonano, ci perseguitano; con tanta maggiore fedeltà i loro figli si dedicheranno alla nostra causa. I loro padri cercano di uccidere la libertà: essi andranno incontro alla morte per la libertà.

E quale vantaggio abbiamo noi rispetto agli uomini del secolo XVIII? La loro voce si levava da un tempo desolato: noi abbiamo vivi innanzi agli occhi gli enormi risultamenti delle loro idee; noi possiamo praticamente venire in contatto con loro se noi andiamo in Francia, abbiamo appena varcato il Reno e ci troviamo d'un tratto in mezzo a nuovi elementi che in Germania non sono nati ancora. La diffusione (31) del pensiero politico in ogni cerchia della società, l'energia del pensiero e della parola, che germoglia nelle menti eminenti solo perchè si sente in ogni parola impressionante l'impulso di tutto un popolo — tutto questo noi lo possiamo conoscere ora per visione viva e diretta. Un viaggio in Francia e anche una più lunga fermata a Parigi ci sarebbe di grandissima utilità.

La teoria tedesca ha pienamente meritata questa precipitosa caduta da tutti i suoi cieli, che ora le tocca, mentre grossi teologi e stolidi signorotti di campagna scuotono le orecchie come un cane da caccia e indicano la via alla sua fuga. Ben per essa, se questa caduta la guarisce della sua alterigia.

Le sarà di giovamento, se dalla sua sorte vorrà trarre l'insegnamento che essa è derelitta nella solitaria e oscura altezza ed è sicura soltanto nel cuore del popolo. Chi si concilia il popolo noi, o voi? Così gridano a' filosofi questi oscuri castrati. Oh! vergogna per questo che accade! Ma

anche salute ed onore agli uomini, che spingono avanti vittoriosa la causa dell'umanità!

Qui, qui primieramente comincia la battaglia, e la nostra causa è così forte, che noi, pochi uomini dispersi con le mani legate, spargiamo il terrore e la forza nelle loro miriadi col nostro solo grido di guerra. Bene, ne vale la pena! Ed io voglio spezzare le vostre catene, io, lo Scita, a voi Germani che volete essere Greci. Mandatemi le vostre opere. Nell'isola di Rousseau voglio stamparle e scrivere ancora una volta con lettere di fuoco nel cielo della storia: « Periscano i Persiani! »

## Ruge a Bakunine.

Dresda, giugno 1843.

Soltanto ora ricevo la Sua lettera, ma il suo contenuto non invecchia così subito. Ella ha ragione. Noi Tedeschi siamo ancor così indietro, che dobbiamo di nuovo dar fuori una letteratura umana, per conquistare teoricamente il mondo, perchè indi abbia de' pensieri secondo cui operare. Forse possiamo iniziare in Francia, anzi con Francesi, una pubblicazione. Io voglio intendermi su ciò con nostri amici. Del resto Ella ha avuto torto a (32) preoccuparsi tanto che io ero trattato male a Berlino. Tutti gli altri saranno tanto più contenti di se stessi; e un solo desiderio, che il primo berlinese, il re, si appaga, fa da contrappeso a un mondo pieno di tristezza.

Il Cristianesimo, per esempio, è, nondimeno, tutto, per così dire. Ora esso è rimesso in auge: lo Stato è cristiano, un vero chiostro, il re è eminentemente cristiano e i regi impiegati sono più cristiani che mai. Io ammetto che costoro sono religiosi soltanto perchè non hanno abbastanza di un servaggio. Al servizio di corte terreno essi debbono aggiungerne anche uno celeste; la servitù non dev'essere soltanto il loro ufficio, deve essere anche la loro coscienza.

E se i selvaggi dell'America del Nord si puniscono da sè, bastonandosi ben bene, de' loro falli, spero che anche i popoli vorranno mettere in pratica tale procedura con *questi cani del cielo*. Ma pel momento chi non troverebbe che si sta bene nel regno di Dio? E certamente io avrei partecipato con la maggiore allegria alla universale festa, se non avessi pensato che la disillusione della tristezza è sempre meglio della disillusione di chi è tutto contento di sè. Ella dice: io avrei letto con profitto l'Arlotto che s'era già rattristato del monte che cammina; i Berlinesi l'hanno letto e lo leggono sempre leggendo la loro storia, ma senza frutto; e così ne stanno a questo, che le loro buffonerie sarebbero buoni tratti di spirito. Lo stesso loro cristianesimo l'interessa come un buon tratto di spirito, una trovata geniale. È piccante riconoscere tutte le storture della superstizione

e poi portare un abito sacro; è piccante sentire a parlare nello stile del Sacro Romano Impero, ovvero sottoscrivere in quest'epoca profana con la data di qualche giorno sacro; e, poichè non è possibile di datare da' luoghi santi, magari da S. Giovanni Laterano o dal Vaticano, è, almeno, piccante di promulgare dal Castello del non santo Federico la Bolla per la ricostituzione delle suore di carità o per la fondazione della cappella di Sant'Adalberto.

Ma io non voglio punto correre un'altra volta il pericolo di abitare sotto le palme, nemmeno per opera di fantasia. Addio, Berlino. Io mi scelgo Dresda. Qui tutto è raggiunto, tutto si gode, quanto la Russia con tutto lo sforzo del suo spirito officiale non può riottenere. Gli stati, le corporazioni, le antiche (33) leggi, la spiritualità accanto alla mondanità, il prelato cattolico nella Camera de' parlamenti dell'Impero, i calzoni corti e le calze nere anche de' sacerdoti luterani, i divorzî col conforto sacerdotale e la potenza del Concistoro in tali occorrenze, la festa domenicale e la pena di 16 groschen ossia 5 risdalleri per ogni violazione del sabato, un'associazione contro i maltrattamenti delle bestie ma non contro l'industria dello spazzacamino, nessuno contro la trascuranza degli uomini; — ma no, per non essere ingiusti, bisogna ricordarsi che un cristiano dabbene che aveva preso sul serio l'umanesimo ed eliminò in parte il maltrattamento de' fanciulli poveri con un mezzo assai ingegnoso, non andò a rompersi contro la sua incapacità ma contro l'eccellenza di quello che si è detto sopra. La Sassonia porta tutto lo splendore del tempo più antico ringiovanito nel suo seno; non si studia più abbastanza questo Eldorado dell'antica giurisprudenza e teologia, questo Sacro Romano Impero in miniatura, di cui le reggenze delle circoscrizioni e forze armate si dichiareranno subito indipendenti l'una dall'altra e la cui università di Lipsia già da lungo tempo era indipendente dal vano indirizzo della cultura spirituale nell'ampia, desolata Germania, per tacere dall'Europa. Ma io non dico che la nazione sassone non faccia alcun progresso. Io Le voglio raccontare una storiella. Gli Ebrei sono cattivi Cristiani, e però non partecipano de' diritti del rimanente popolo sassone: essi non hanno alcun diritto di occupar cariche e non possono fare questo o quello che possono fare gli uomini battezzati. Prima di questo che io racconto, la terrazza di Brühl era il giardino di Brühl. Presso al ponte, dove ora è la scala, vi era una ripida muraglia e da ogni altro lato il giardino era chiuso. Una sentinella in molti giorni non lasciava passare alcuno; ma normalmente, tutti i giorni, vietava l'ingresso agli Ebrei ed a' cani. Un giorno arrivò una moglie di generale con un cane in braccio, e, a causa del cane, fu respinta dalla sentinella. Irritata, la signora se ne dolse col marito, e così compariva un ordine che eliminava l'istruzione data alle sentinelle contro i cani. I cani ora andavano di tempo in tempo nel giar-

dino di Brühl; ma gli Ebrei? — no, gli Ebrei non ancora. Gli Ebrei quindi ne mossero doglianza e chiesero di essere parificati a' cani. Il generale era in grande imbarazzo — doveva egli revocare il suo ordine, di cui non aveva presentita la conseguenza rivoluzionaria? Sua moglie teneva fermo al diritto (34) del suo cane e anche de' cani de' suoi amici. La cosa era già passata in consuetudine, e gli Ebrei — il generale lo vedeva bene — avrebbero strepitato orrendamente, se non si concedeva loro, ora, nel secolo decimonono, il privilegio de' cani che pure avevano goduto per tutto il Medio Evo. Il generale si decise così, sotto la sua personale responsabilità, a lasciare entrare anche gli Ebrei nel giardino di Brühl, quando non era chiuso per la presenza della Corte. L'indignazione era grande, ma il vecchio guerriero la sfidava. Ora, vennero i Russi. Il generale governatore Repnin non trovò più corte nel 1813: egli pensò anche che non ve ne sarebbe stata più, e del giardino di Brühl fece la terrazza di Brühl con la grande scalinata e il libero ingresso che ha ora. Questo pose in sussulto il cuore di tutti i Sassoni normali; e, se i Russi non fossero stati tanto più popolari de' Prussiani, sarebbe scoppiata una rivolta. Ma il popolo si lasciò trasportare al punto da tirare a' magnifici fagiani del grande giardino e volle che i Russi aprissero anche agli uomini quel passaggio che prima era riservato a' fagiani. Uno, intanto, il più normale di tutti i Sassoni, un consigliere particolare del Principe Elettore, che vive ancora, non ha mai perdonato a' Russi la loro sconveniente smania di novità, che guastava ogni cosa. Egli non riconosce nè la terrazza di Brühl, nè il grande giardino. Egli non sale, nè scende mai la scala russa, egli passa sempre per la legittima porticina di quello che era una volta il giardino di Brühl; non conduce mai con sè nè un cane, nè un Ebreo, e non va mai nella fagianeria altrimenti che per la via di mezzo, che anche nel buon tempo antico era aperta, fuorchè nel tempo della cova de' fagiani, al pubblico de' pedoni.

Certamente il cristiano conservatore è ragionevole, e se tutti i Tedeschi fossero sassoni normali o se non vi fossero Russi che vengono di tempo in tempo ad aprire ad essi il loro passaggio, o se non vi fossero Francesi che tagliano loro il codino a Jena, o se finalmente non vi fossero nè Prussiani, nè smania di novità nelle teste de' loro re cristiani ed ebrei; — in nessun luogo si vivrebbe più tranquilli che a Dresda. Ma, per la nostra patria sassone, con tutto lo splendore interno, son sempre da temere grandi scosse dall'esterno.

Perfettissimo è il mondo, ove non giunge
Con le sue pene l'uomo.

### Feuerbach a Ruge.

Breilberg, giugno 1843.

(35) Le lettere e i progetti letterari, ch'Ella mi comunica, mi hanno dato molto da pensare. La mia solitudine mi fa sentire il bisogno di qualche cosa di simile: non trascuri di scrivermi ancora. La fine de' *Deutsche Jahrbücher* mi ricorda la fine della Polonia. Gli sforzi di pochi uomini furono vani nell'universale pantano di una vita nazionale imputridita.

Non ci accade spesso, in Germania, d'imbatterci in un ramo verde. Tutto vi è inaridito, una cosa in una maniera, una cosa in un'altra. Noi abbiamo bisogno di uomini nuovi. Ma essi non vengono questa volta, come nelle immigrazioni di popoli dalle paludi e da' boschi: essi debbono uscire da' nostri lombi. E ne' pensieri e nella poesia dev'essere trasfuso il nuovo mondo alla nuova generazione. Tutto si deve rifare dalle fondamenta: un lavoro gigantesco di molte forze riunite. Non deve rimanere alcun legame con l'antico regime: nuovo amore, nuova vita, dice Göthe; nuovi principii, nuova vita, va detto per noi.

La testa non va sempre innanzi; essa è la cosa più mobile e al tempo stesso più grave.

Nella testa germoglia il nuovo: ma nella testa persiste anche, il più lungamente possibile, il vecchio. Alla testa si abbandonano con gioia mani e piedi. Dunque prima di ogni altra cosa occorre sanare e purgare la testa. La testa è il teorico, il filosofo. Essa deve imparare soltanto a portare il duro giogo della vita pratica, in cui noi ci troviamo, e ad accasarsi umanamente in questo mondo sulle spalle di uomini attivi. Questa è soltanto una distinzione del modo di vita. Che cosa è la teoria, che cosa la *praxis?* In che cosa consiste la loro differenza? Teoretico è ciò che è confinato ancora nella mia testa, pratico ciò che si muove in molte teste. Ciò che unisce molte teste fa massa, si allarga e così si fa posto nel mondo. Fate che si costituisca un nuovo organo per il nuovo principio; questa è una *praxis*, che non può essere ancora differita.

### Ruge a Marx.

Paris, agosto 1843.

Il nuovo Anacarsi e il nuovo filosofo mi hanno persuaso. È vero; la Polonia è perita, ma non è (36) perduta, e seguita a farsi sentire dalle sue ruine; e se la Polonia sapesse trarre un insegnamento dalla sua sorte e si buttasse in braccio alla ragione e alla democrazia, il che vuol dire che cessasse di essere Polonia — potrebbe bene salvarsi. « Nuova dottrina, nuova vita », sì! come la fede cattolica e la libertà aristocratica non

salvano la Polonia. così la filosofia teologica e la scienza aristocratica non potranno liberarsi. Noi non possiamo portare a compimento il nostro passato, se non rompendola decisamente con esso. I *Jahrbücher* sono periti: la filosofia hegeliana appartiene al passato.

Noi vogliamo fondare un organo, in cui giudichiamo noi stessi e tutta la Germania con piena libertà e con inesorabile schiettezza. Solo questo importa un vero ringiovanire: è un nuovo principio, una nuova posizione, una liberazione dall'angusto spirito del nazionalismo e un acuto contrasto alla brutale reazione del tetro mostro che col tiranno Napoleone ingoiò anche l'umanismo della rivoluzione. Filosofia e pregiudizio nazionale, come era possibile congiungere le due cose, anche nel solo nome e titolo di un giornale? Ancora una volta la Confederazione germanica ha vietata a buon diritto la resurrezione de' *Jahrbücher* tedeschi; essa ci grida: nessuna resurrezione! È ragionevole! Noi dobbiamo iniziare qualche cosa di nuovo, se, sopratutto, vogliamo far qualche cosa. Io mi occupo del lato mercantile della cosa. Noi contiamo su Lei. Mi scriva sul piano della nuova rivista, che io Le sottopongo.

## Marx a Ruge.

Kreutznach, settembre 1843.

Son lieto ch' Ella si sia decisa, e che, dalle sue riflessioni sul passato volga i suoi pensieri, avanti, ad una nuova intrapresa. Dunque a Parigi, nell'antica scuola superiore della filosofia, *absit omen!* e la nuova capitale del nuovo mondo. Ciò che è necessario si ottiene. Perciò io non dubito che tutti gli ostacoli, di cui non disconosco l'importanza, si lascino eliminare.

Ma, venga o non venga a termine l'impresa, (37) in ogni caso per la fine di questo mese sarò a Parigi, poichè l'aria di qui rende servi e io non veggo, in nessuna maniera, in Germania, un qualsiasi campo per una libera attività.

In Germania tutto è oppresso per violenza; una vera anarchia dello spirito; ha fatto irruzione il regime della stolidità, e Zurigo obbedisce agli ordini che vengono da Berlino; appare perciò sempre più chiaro che bisogna cercare un altro luogo di convegno per le teste davvero indipendenti e pensanti. Io sono persuaso che il nostro progetto risponderebbe a un reale bisogno e i reali bisogni si debbono anche realmente soddisfare. Io non dubito dell'impresa, quando la si assuma con serietà.

Maggiori degli ostacoli esterni mi sembrano le difficoltà interne. Poichè, se anche non vi è alcun dubbio sul « donde », vi è tanta più confusione sul « dove ». Non solo è scoppiata un'anarchia generale tra i partigiani

delle riforme: ognuno deve confessare che egli non ha un esatto concetto di ciò che dev'essere. Intanto, è questo proprio il vantaggio del nuovo indirizzo, che noi non anticipiamo dommaticamente il mondo, ma solo mediante la critica del vecchio mondo vogliamo trovare il nuovo. Finora i filosofi avevano posto sul loro leggio la soluzione di tutti gli enigmi e lo stupido mondo esoterico aveva soltanto da aprire la bocca perchè le colombe della scienza assoluta, già belle e arrostite, gli volassero in bocca. La filosofia si è fatta mondana e la prova più convincente si è che la coscienza filosofica è stata attratta, non solo esteriormente, ma interiormente nel tormento della lotta. La costruzione del futuro e la ricetta buona per tutti i tempi non è affar nostro; così è tanto più certo ciò che dobbiamo fare al presente, cioè *la critica senza riguardi di tutto ciò che esiste;* senza riguardo nel senso che la critica non ha paura de' suoi risultati e tanto meno del conflitto con gli attuali poteri.

Perciò io non propendo perchè si pianti una bandiera dogmatica: al contrario. Noi dobbiamo aiutare a progredire i dogmatici, perchè chiariscano le loro proposizioni. Così il *comunismo* specialmente è un'astrazione dogmatica; e, mentre dico questo, io non ho in mente un comunismo immaginario e possibile, ma il (38) comunismo, qual'è realmente, come lo insegnano Cabet, Dezamy, Weitling ecc. Questo comunismo è soltanto una manifestazione del principio umanistico staccato dal suo contrapposto, l'esistenza privata. Abolizione della proprietà privata e comunismo non sono punto la stessa cosa, e non per caso il comunismo si è visto sorgere contro altre dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon ecc. perchè esso stesso è soltanto una particolare, unilaterale realizzazione del principio socialista.

E l'intero principio socialista è, ancora, solo un lato che concerne la *realtà* del vero essere umano. Noi dobbiamo darci pensiero anche dall'altro lato, dell'esistenza teoretica dell'uomo, e quindi dobbiamo fare oggetto della nostra critica, la religione, la scienza ecc. Oltre di ciò noi vogliamo esercitare un'azione su' nostri contemporanei, e propriamente su' nostri contemporanei tedeschi. Si domanda, in che modo si può far questo? Due ordini di fatto non si lasciano smentire. Prima la religione e poi la politica sono argomenti che formano il principale interesse della odierna Germania. A questi, quali sono, bisogna rannodarsi; non già contrapporre ad essi un sistema bell'e compiuto come, per esempio, il *Voyage en Icarie.*

La ragione ha sempre esistito; soltanto non sempre in forma razionale. Il critico può dunque riconnettere ad ogni forma della coscienza teorica e pratica e sviluppare dalle forme della realtà esistente la vera realtà come la loro legge intima e il loro scopo finale. Per ciò che concerne la vita reale, lo *Stato politico*, anche dove non realizza in forma consapevole le esigenze del socialismo, comprende in tutte le sue forme

*moderne* i precetti della ragione. Ed esso non si ferma qui. Esso presuppone dovunque la ragione come realizzata; ma così esso approda dovunque a un contrasto della sua destinazione ideale con le sue premesse reali.

Da questo conflitto dello Stato politico con sè stesso si lascia perciò indurre da per tutto la verità sociale. Come la *religione* indica il contenuto delle lotte teoretiche del genere umano, così lo *Stato politico* indica il contenuto delle sue lotte pratiche. Lo Stato politico esprime dunque entro la sua forma *sub specie reipublicae* tutte le lotte, i bisogni, le verità sociali. Quindi la più speciale questione politica — per esempio la differenza del sistema rappresentativo da quello a stati — non si deve fare oggetto della critica sotto *la hauteur des principes;* (39) perchè questa questione esprime soltanto in forma *politica* la distinzione della signoria dell'uomo e della signoria della proprietà privata. Il critico, quindi, non solo può, deve addentrarsi in queste questioni politiche, che secondo l'opinione de' socialisti grossi sono al disotto di ogni considerazione. Con lo svolgere la preminenza del sistema rappresentativo su quello a stati, *interessa praticamente* un grande partito. Con l'elevare il sistema rappresentativo dalla sua forma politica alla forma generale e col rilevare la vera importanza, che ne costituisca la base, obbliga questo partito ad andare oltre di sè stesso, poichè la sua vittoria segna anche la sua rovina.

Niente c'impedisce quindi di connettere la nostra critica alla critica della politica, alla partecipazione alla politica, alle reali lotte quindi e ad identificarle con esse. Allora noi non andiamo contro al mondo dottrinario con un nuovo principio: Qui è la verità: inginocchiatevi! Noi svolgeremo pel mondo nuovi principii da' principii del mondo. Noi non gli diciamo: desisti dalle tue lotte, esse sono una cosa sciocca: noi ti vogliamo gridare la vera parola della lotta. Noi gli mostriamo soltanto, perchè veramente combatte, e la coscienza è una cosa ch'esso si *deve* appropriare, se anche non vuole.

La riforma della coscienza consiste *solo* in questo che si fa scorgere al mondo la sua coscienza, che lo si sveglia dal sogno che fa di sè stesso, che gli si *spiegano* le sue proprie azioni. Tutto il nostro scopo non può consistere in altro, come accade anche nella critica della religione di Feuerbach, che le questioni religiose e politiche sono ridotte alla cosciente forma umana.

Il nostro motto dev'essere dunque: riforma della coscienza non per mezzo di dogmi, ma mediante l'analisi della coscienza mistica non chiara a se stessa, o si presenti sotto forma religiosa o politica. Apparirà allora che il mondo ha da lungo tempo il sogno di una cosa, di cui deve avere soltanto la coscienza per possederla realmente. Apparirà che non si tratta di un grande distacco di pensieri tra il passato e il futuro, ma del *compimento* de'pensieri del passato. Apparirà infine che il genere umano non

comincia nessun nuovo lavoro, ma con consapevolezza mette a posto il suo antico lavoro.

(40) Noi possiamo dunque riassumere in una parola la tendenza della nostra pubblicazione: sviluppo della coscienza del tempo, filosofia critica sulle sue lotte e sulle sue aspirazioni. Questo è un lavoro per il mondo e per noi. Esso può essere soltanto l'opera di forze unite. Si tratta di una *confessione*, di niente altro. Per farsi perdonare i suoi peccati il genere umano ha bisogno soltanto di spiegarli per quel che sono.

# PER LA CRITICA
# DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI HEGEL [1]

## Introduzione.

(71) Per la Germania, in sostanza, la critica della religione è compiuta e la critica della religione è la premessa di ogni critica.

L'esistenza *profana* dell'errore è compromessa, quando è confutata la sua *celeste oratio pro aris et focis*. L'uomo che ha trovato soltanto il *riflesso* di sè stesso nella fantastica realtà del cielo, dove cercava un super-uomo, non si sentirà più disposto a trovare soltanto la *parvenza* di sè stesso, soltanto la negazione dell'uomo, dove cerca e deve cercare la sua vera realtà.

Il fondamento della critica religiosa è: *l'uomo fa la religione;* e non già la religione fa l'uomo. E veramente la religione è la coscienza e il sentimento che ha di sè stesso l'uomo, il quale non è giunto ancora al dominio di sè stesso o l'ha novellamente perduto. Ma l'*uomo* non è niente di astratto, un essere rannicchiato fuori del mondo. Chi dice: « l'uomo », dice *il mondo dell'uomo*, Stato, società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *capovolta coscienza del mondo*, perchè essa è un *mondo capovolto*. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualista, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il suo conforto e la sua giustificazione universale. Essa è la *realizzazione fantastica* dell'essere umano, perchè l'*essere umano* non ha una vera realtà. La guerra contro la religione, dunque, è, in via mediata, la lotta contro *quel mondo*, il cui *aroma* morale è la religione.

La miseria *religiosa* è ad un tempo *l'espressione* della miseria reale

---

(1) *Zur Kritik der Hegel' schen Rechts-Philosophie* von Karl Marx ne'*Deutsche-französische Jahrbücher* herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx, Paris, 1844, pp. 71-85.

e la *protesta* contro di essa. La religione è il singhiozzo della creatura oppressa, è il senso effettivo (72) di un mondo senza cuore, come è lo spirito di una vita priva di spirito. Essa è l'*oppio* del popolo.

La eliminazione della religione come *illusoria* felicità del popolo, è la condizione della sua felicità *reale*. Lo stimolo a dissipare le illusioni del proprio stato, è lo *stimolo ad eliminare uno stato che ha bisogno delle illusioni*. La critica della religione è quindi, *in germe, la critica della valle di lagrime*, di cui la religione è il *riflesso sacro*.

La critica ha sfogliati i fiori immaginarî della catena, non perchè l'uomo porti la catena che non consola più, che non è abbellita dalla fantasia, ma perchè getti via da sè questa catena, colga il fiore vivente. La critica della religione disillude l'uomo, onde pensi, operi, atteggi il suo essere reale, come uomo spogliato d'illusioni, che ha aperti gli occhi della mente; onde si muova intorno a sè stesso e così intorno al suo sole reale. La religione è semplicemente il sole illusorio, che gira intorno all'uomo, finchè questi non gira intorno a sè stesso.

Il *compito della storia*, quindi, è di stabilire la *verità del di qua*, dopo che si è dileguata *la verità del di là*. Prima di tutto il *compito della filosofia*, che è al servizio della storia, è quella di smascherare l'annientamento della persona umana nella sua *forma profana*, dopo che è stata smascherata la *forma sacra* dell'annientamento della persona umana. La critica del cielo si muta così nella critica della terra, la *critica della religione* nella *critica del diritto*, la *critica della teologia* nella *critica della politica*.

La trattazione che segue — un contributo a questo lavoro — non si riconnette immediatamente all'originale ma ad una copia, alla filosofia tedesca dello Stato e del diritto, per nessun'altra ragione, che perchè si riconnette alla Germania.

Se si volesse prendere le mosse dallo *status quo* tedesco — se anche nella sola maniera moderata, cioè in maniera negativa — il risultato rimarrebbe sempre un *anacronismo*. Anche la negazione del nostro presente politico si trova già come un fatto impolverato nel magazzino di sbarazzo storico de' popoli moderni. Se io rinnego i codini incipriati, ho pur sempre i codini senza cipria. Se io rinnego le condizioni della Germania del 1843, io sto appena, col computo francese, nell'anno 1789, ancor meno nel fuoco ellissoidale del presente.

Sì, la storia tedesca si lusinga di aver realizzato un movimento che nessun popolo ha mai fatto, (73) e farà dopo di esso, nell'orizzonte della storia. Propriamente noi abbiamo partecipato delle restaurazioni de' popoli moderni, senza condividere le loro rivoluzioni. Noi avemmo la restaurazione, in primo luogo, perchè altri popoli osarono una rivoluzione, e, in secondo luogo, perchè altri popoli patirono una contro-rivoluzione; una volta perchè

i nostri padroni ebbero paura, e un'altra volta perchè i nostri padroni non ebbero paura. Noi, con i nostri pastori alla testa, ci trovammo, così, una volta soltanto in compagnia della libertà: il *giorno de' suoi funerali*.

Una scuola che legittima l'abbiezione di oggi con l'abbiezione di ieri; una scuola che dichiara ribelle ogni grido del servo contro lo *knut* dal momento che lo *knut* è uno *knut* antico, uno *knut* avito, uno *knut* storico; una scuola, a cui la storia, come il Dio d'Israele al suo servo Moisè, si mostra solo *a posteriori*, la *scuola storico-giuridica* avrebbe perciò scoperta la storia tedesca, se essa stessa non fosse stata un'invenzione della storia tedesca. Shylok, ma Shylok il servo, essa giura, per ogni libbra di carne risecata dal cuore del popolo tedesco, sul suo titolo creditorio, sul suo titolo creditorio storico, sul suo titolo creditorio cristiano-germanico.

Entusiasti bonarî, all'incontro, tedeschi di sangue e liberali per riflessione, cercano la nostra storia della libertà di là della nostra storia nelle originarie foreste teutoniche. Ma in che si distingue la nostra storia della libertà dalla storia della libertà del cinghiale, se si deve andarla a trovare soltanto nelle selve? Inoltre è noto: come appena si gridi nella foresta, ne risuona l'eco fuori di essa, Pace quindi alle originarie selve teutoniche!

Guerra alle presenti condizioni germaniche! Assolutamente! Esse sono al *disotto del livello della storia*, esse sono al *disotto di ogni critica*, ma rimangono un oggetto della critica, come il delinquente, che sta al disotto del livello dell'umanità, rimane argomento del carnefice. Nella lotta con essa la critica non è una passione della testa, ma è la testa della passione. Non è un coltello anatomico: è un'arma. Il suo oggetto è il suo *nemico*, ch'essa non vuole contrastare, bensì *annientare*. Poichè lo spirito di queste condizioni è confutato. In sè e per sè non sono oggetti *degni di considerazione*, ma *esistenze* tanto spregevoli quanto spregiate. La critica per sè non ha bisogno di acquistare la coscienza di questo oggetto, poichè non ha da cavarne nulla. Essa non si pone più come *scopo a sè stessa*, ma soltanto come *mezzo*. (74) Il suo *pathos* essenziale è l'*indignazione*, la sua opera essenziale la *denunzia*.

Tutto si riduce all'abbozzo di una reciproca, sorda pressione di tutte le sfere sociali tra loro, di un generale malumore inattivo, di un'angustia mentale che si confessa e si disconosce; tutto compreso nella cornice di un sistema di governo, che, vivendo della conservazione di tutte le meschinità, non è esso stesso nient'altro che la *meschinità governante*.

Quale spettacolo! La suddivisione progrediente all'infinito della società nelle razze più varie, che stanno di fronte l'una all'altra con piccole antipatie, cattiva coscienza e mediocrità brutale, che, per la loro stessa reciproca posizione equivoca e sospettosa, sono tutte, senza distinzione, da' loro *padroni*, se anche con formalità diverse, trattate tutte come *enti ch'esi-*

*stono per concessione.* E debbono riconoscere e considerare come una concessione del cielo anche l'essere dominate, governate, possedute! Tutt'altro è di quei signori stessi, la cui grandezza è in proporzione inversa al loro numero! La critica, che si occupa di questo contenuto, è la critica della folla, e nella folla non si tratta di vedere se l'avversario è un avversario nobile, di pari condizioni, *interessante:* si tratta di *colpirlo.* Si tratta di non lasciare a' Tedeschi un momento solo per illudersi o rassegnarsi. Si deve rendere anche più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la coscienza dell'oppressione; si tratta di rendere lo smacco ancora più sensibile col renderlo pubblico. Bisogna figurarsi ogni sfera della società come la *partie honteuse* della società tedesca; si debbono costringere questi rapporti impietrati alla danza col cantare ad esse la loro profetica melodia! Bisogna insegnare al popolo a *spaventarsi* di sè stesso, per fargli *coraggio.* Si soddisfa con ciò a un impreteribile bisogno del popolo tedesco e i bisogni de' popoli sono le supreme ragioni del loro appagamento.

E per gli stessi popoli *moderni* questa lotta contro il limitato contenuto dello *status quo* tedesco non può essere priva d'interesse, poichè lo *status quo* tedesco è lo schietto completamento dell'*ancien régime* e l'*ancien régime* è la *celata mancanza dello Stato moderno.* La lotta contro il presente politico della Germania (75) è la lotta contro il passato de' popoli moderni, e questi sono ancora angustiati dalle reminiscenze di tale passato.

È assai istruttivo per essi vedere l'*ancien régime,* che compì la sua *tragedia* presso di loro, recitare la sua *commedia* come ritornello tedesco. *Tragica* era la sua storia, finchè esso era la forza preesistente del mondo, e la libertà, all'incontro, un'idea personale: in una parola, finchè essa credeva e doveva credere alla sua legittimità. Finchè l'*ancien régime,* come esistente ordinamento sociale lottava con un mondo che si veniva formando, v'era da parte sua un errore della storia mondiale, ma non un errore personale. Perciò la sua rovina era tragica.

L'odierno regime tedesco invece, un anacronismo, una flagrante contraddizione contro un assioma universalmente riconosciuto, che mostrava agli occhi di tutto il mondo la nullità dell'*ancien régime,* si figura soltanto di potere ancora credere a sè stesso e vuole che il mondo condivida questa ubbia. Credendo alla sua propria realtà, la nasconderebbe forse sotto l'apparenza di qualche cosa di diverso e cercherebbe la sua salvezza nell'ipocrisia e nel sofisma? Il moderno *ancien régime* è ora piuttosto il *commediante* di un ordinamento sociale, i cui *veri eroi* sono morti. La storia è radicale e attraversa molte fasi quando seppellisce una vecchia forma.

L'ultima fase di una forma storica mondiale è la sua commedia. Gli dei di Grecia, che già una volta erano stati tragicamente feriti a morte nel *Prometeo legato* di Eschilo, dovevano morire un'altra volta comicamente

nella prosa di Luciano. Perchè questo cammino della storia? Perchè il genere umano si separi *allegramente* dal suo passato. Questo allegro còmpito storico è quello che noi rivendichiamo a' poteri politici di Germania.

Intanto, appena la *moderna* realtà politico-sociale stessa è sottoposta alla critica, appena quindi la critica tocca l'altezza di un vero problema umano, si trova fuori dello *status quo* tedesco: altrimenti si metterebbe in condizione di voler colpire il suo bersaglio al disotto del livello a cui si trova. Un esempio! Il rapporto dell'industria, e in genere, del mondo della ricchezza col mondo politico è un problema predominante del tempo moderno. Sotto qual forma questo problema comincia ad occupare i Tedeschi? Sotto la forma de' *dazî protettori*, del *sistema proibitivo*, dell'*economia nazionale*. Lo *chauvinisme* tedesco degli uomini è passato nella materia, e così, un bel mattino, i nostri cavalieri del cotone e i nostri eroi del ferro si videro mutati in patriotti. Si comincia quindi in Germania a riconoscere la sovranità del monopolio all'interno, perchè gli si concede la *sovranità all'estero*. Si tende quindi a cominciare ora in Germania di là dove in Francia ed in Inghilterra si comincia a finire. L'antico stato di disfacimento, contro cui questi paesi si ribellano teoricamente e che sopportano ancora sol come si sopportano le catene, è salutato in Germania come l'alba sorgente di un bel futuro, che osa appena di passare dalla sottigliezza teorica alla pratica franca di ritegni. Mentre il problema in Francia e in Inghilterra suona così: *Economia o dominio della società sulla ricchezza*, in Germania suona: *Economia nazionale o imperio della proprietà privata sulla nazionalità*. Ciò importa, dunque, sopprimere in Francia e in Inghilterra il monopolio che è stato spinto sino alle sue ultime conseguenze; in Germania importa andare sino alle ultime conseguenze del monopolio. Là si tratta di una soluzione, e qui si tratta invece, per ora, di una collisione. Un esempio molto calzante della forma *tedesca* de' problemi moderni, un esempio, che la nostra storia, simile a un coscritto maldestro, finora ebbe soltanto il compito di ripetere storie già vissute.

Se dunque tutto l'insieme dello sviluppo tedesco non superasse lo sviluppo *politico* tedesco, un tedesco potrebbe, al più, partecipare a' problemi contemporanei, come vi può partecipare un russo. Ma, se il singolo individuo non è circoscritto da'termini che tengono stretta la nazione, ancora meno l'intera nazione è emancipata mediante l'emancipazione di un individuo. Gli Sciti non hanno fatto alcun passo innanzi verso la civiltà ellenica, perchè la Grecia annovera uno scita tra i suoi filosofi. Per fortuna noi tedeschi non siamo punto sciti.

Come gli antichi popoli vivevano nell'immaginazione, nella mitologia, la loro preistoria, noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia postuma nel pensiero, nella *filosofia*. Noi siamo contemporanei *filosofici* del presente senza esserne contemporanei *storici*. La filosofia tedesca è il *prolungamento ideale*

della storia tedesca. Se noi quindi invece delle *œuvres incomplètes* della nostra storia reale, critichiamo le *œuvres posthumes* della nostra storia ideale, la *filosofia;* la nostra critica sta in mezzo, sotto alle questioni, di cui il presente dice: *that is the question.* Ciò che presso i popoli progrediti è dissidio *pratico* con le condizioni dello Stato moderno, è in Germania, dove queste stesse condizioni non esistono ancora, in via immediata dissidio *critico* col riflesso filosofico di queste condizioni.

La *filosofia tedesca del diritto e dello Stato* è la sola *storia tedesca* che sta *al pari* col tempo moderno *officiale.* Il popolo tedesco deve perciò comporre questo suo sogno di storia con le sue attuali condizioni e sottoporre alla critica non solo queste attuali condizioni, ma anche la loro astratta continuazione. Il suo avvenire non si può *limitare* nè all'immediata negazione delle sue condizioni reali, nè all'immediata attuazione delle sue condizioni ideali politiche e giuridiche, poichè nelle sue condizioni ideali è la negazione immediata delle sue condizioni reali, e ha già vissuto tanto da vedere presso i popoli vicini l'immediata realizzazione delle sue condizioni ideali. A buon diritto perciò la parte politica *pratica* in Germania esige la *negazione della filosofia.* Il suo tarlo non sta già in questa esigenza, ma nell'arrestarsi a questa esigenza, che non traduce seriamente, nè può tradurre in pratica. Essa crede di riuscire a questa negazione col volgere le spalle alla filosofia e, torcendo la testa, mormorare su di essa alcune frasi stizzose e banali. L'angustia del suo orizzonte non annovera la filosofia neppure nell'ambito della realtà tedesca o la calcola al *disotto* della *praxis* tedesca e delle teorie a questa inservienti. Voi volete che si prendano le mosse da un *reale germe di vita,* ma voi dimenticate che il reale germe di vita del popolo tedesco ha fruttificato solo sotto la sua *volta cranica.* In una parola: *Voi non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla.*

Nello stesso torto, solo con fattori *invertiti,* incorse la parte politica *teorica,* che prendeva le mosse dalla filosofia.

Essa vide nell'attuale lotta solo la *lotta critica della filosofia col mondo tedesco;* essa non considerò che la *filosofia sin' oggi* appartiene a questo mondo ed è il suo *completamento,* comunque ideale. Critica verso la parte avversaria, essa ci conduceva senza critica rispetto a sè stessa, mentre prendeva le mosse dalle *premesse* della filosofia, e vi si fermava a' suoi risultati dati, ovvero dava come esigenze e risultati immediati della filosofia esigenze e risultati ricevuti per altra via; (78) se anche essi — posta la loro giustezza — si possono, al contrario, mantenere solo mediante la *negazione della filosofia finora professata,* della filosofia come filosofia. Noi ci riserbiamo un disegno più approfondito di questa parte. Il suo difetto fondamentale si riduce a questo: *essa crede di poter realizzare la filosofia senza sopprimerla.*

La critica della filosofia del diritto e dello Stato, che per opera di Hegel ha avuto la più conseguente, ricca ed ultima trattazione, è l'una cosa e l'altra — tanto l'analisi critica dello Stato e della realtà con esso connessa, quanto la decisa negazione di tutta la *forma successiva sino a noi della coscienza politica e giuridica tedesca*, la cui espressione più nobile, più universale, elevata a scienza, è precisamente la *filosofia del diritto speculativo*. Se soltanto in Germania era possibile la filosofia del diritto speculativo, questo astratto, esuberante *pensiero* dello Stato moderno, la cui realtà rimane un *al di là*, questo *di là* può trovarsi anche soltanto di là del Reno. Del pari il pensiero *tedesco* di arrivare al concetto dello Stato moderno astraendo dall'*uomo reale*, per quanto anormale, era solo possibile, perchè e in quanto lo stesso Stato moderno fa astrazione dall'*uomo reale* e risponde a' disegni dell'uomo *intero*, non dimezzato in una maniera soltanto immaginaria.

I Tedeschi, in pratica, hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *fatto*. La Germania fu la loro *coscienza teoretica*. L'astrazione e l'elevazione del suo pensiero camminarono sempre di pari passo con l'unilateralità e l'umiltà della loro vita reale. Se quindi lo *status quo* dello *Stato tedesco* esprime il *compimento dell'ancien régime*, la trasformazione di legno in carne dello Stato moderno, lo *status quo* della *scienza tedesca dello Stato* esprime *l'incompiutezza dello Stato moderno*, il disfarsi della sua stessa carne.

Già, come deciso contrapposto alla forma finora nota della *coscienza pratica tedesca*, la critica della filosofia del diritto speculativo, non va a finire in sè stessa, ma in un *problema* per la cui soluzione vi è un solo mezzo: la *praxis*.

Si domanda: può la Germania arrivare a una praxis *à la hauteur des principes*, cioè a una *rivoluzione*, che l'elevi non solo al *livello officiale* de' popoli moderni, ma all'*altezza umana*, che costituirà l'avvenire prossimo di questi popoli.

L'arma della critica non può sostenere assolutamente la critica delle armi; la forza materiale dev'essere sopraffatta dalla forza materiale; ma anche la teoria diviene forza materiale, appena s'impadronisce delle masse. La teoria è capace d'impadronirsi delle masse, appena dimostra *ad hominem*, e dimostra *ad hominem* appena diventa radicale. Essere radicale importa attaccare la questione alla radice. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca e quindi della sua energia pratica è il prendere che fa come punto di partenza la recisa *positiva* eliminazione della religione.

La critica della religione finisce con la dottrina che *l'uomo sia la cosa più alta per l'uomo*, quindi con l'*imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti*, in cui l'uomo è un essere avvilito, asservito, derelitto, spregiato; rapporti i quali non si possono delineare meglio che con l'esclamazione di

un francese a proposito di un progetto di tassa sui cani: Poveri cani! Vi si vuole trattare da uomini!

Anche dal punto di vista storico l'emancipazione teorica ha un'importanza specifica pratica per la Germania. Il passato *rivoluzionario* della Germania è propriamente teoretico; è la *Riforma*. Come allora il *monaco*, ora è il *filosofo*, nel cui cervello comincia la rivoluzione.

*Lutero* ha vinto la servitù fondata sulla *devozione*, perchè ha messo al suo posto la servitù fondata sulla *convinzione*. Egli ha infranta la fede nell'autorità, perchè ha restaurata l'autorità della fede. Egli ha trasformati i preti in laici, perchè ha trasformati i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esterna, perchè ha spostata la religiosità nell'interno dell'uomo. Egli ha emancipato il corpo dalle catene, perchè ha posto il cuore in catene.

Ma, se il protestantesimo non importava veramente sciogliere, voleva dire mettere nel suo punto giusto il problema. Non importava più la lotta del laico col *prete fuori di lui:* importava la lotta col *suo proprio prete intimo*, con la *sua natura sacerdotale*. E, se la trasformazione protestante de' laici tedeschi in preti, emancipò i papi laici, i *principi* insieme al loro corteggio, a' privilegiati e i filistei, la trasformazione filosofica de' pretoidi tedeschi in uomini emanciperà il *popolo*. Ma come l'emancipazione non attecchì presso i principi, così non avrà durata la *secolarizzazione* de' beni compiuta con la *spoliazione delle chiese* (80), che l'ipocrita Prussia ha messo in opera prima di tutti gli altri Stati. Allora la guerra de' contadini, l'avvenimento più radicale della storia tedesca, andò ad infrangersi contro la teologia. Oggi, in cui la teologia stessa è naufragata, l'avvenimento più servile della storia tedesca, il nostro *status quo* andrà a sfracellarsi contro la filosofia.

Il giorno prima della Riforma la Germania ufficiale era la serva più assoluta di Roma. Il giorno prima della sua rivoluzione è la serva più assoluta di qualche cosa assai di meno di Roma, della Prussia e dell'Austria, de' *krautjunker* e de' filistei.

Intanto sembra che una difficoltà capitale si opponga ad una *radicale* rivoluzione tedesca.

Le rivoluzioni hanno bisogno specialmente di un elemento *passivo*, di una base *materiale*. La teoria in un popolo riesce a realizzarsi in tanto, in quanto è la realizzazione de' suoi bisogni. Ora all'enorme dissidio tra le domande del pensiero tedesco e le risposte della realtà tedesca corrisponde un uguale dissidio della società borghese con lo Stato e con sè stesso? I bisogni teorici formano immediati bisogni pratici? Non basta che il pensiero spinga verso la realizzazione, la realtà si deve essa stessa accostare al pensiero.

Ma la Germania non è venuta ascendendo per i gradi medi della emancipazione politica similmente a' popoli moderni. Anche i gradi, che teoricamente ha superati, praticamente non li ha raggiunti ancora. Come potrebbe con un *salto mortale* non solo lasciarsi indietro tali proprie barriere, ma al tempo stesso quelle de' popoli moderni, i confini che in realtà deve ancora disputarsi e sentire come liberazione delle sue reali barriere? Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione di bisogni radicali di cui sembrano mancare ugualmente le premesse e le sedi propizie al loro sorgere.

Ma, se la Germania ha seguito l'evoluzione de' popoli moderni solo con l'attività astratta del pensiero, senza prendere una parte materiale agli sforzi reali di questa evoluzione, essa d'altro canto condivise le *doglie* di questa evoluzione senza condividerne i suoi piaceri, senza la sua parziale soddisfazione. All'attività astratta, da un lato, risponde la sofferenza astratta dall'altro. La Germania perciò si troverà un bel mattino al livello della decadenza europea, prima di essersi trovata al livello dell'emancipazione europea. La si (81) potrà paragonare a un proselito del *feticismo* che perisce delle malattie del Cristianesimo.

Se primieramente si guardano i *governi tedeschi*, si trova ch'essi sono spinti dalle condizioni del tempo, dalle condizioni della Germania, dal punto di vista della coltura tedesca e finalmente da un proprio felice istinto a combinare i *difetti del moderno mondo politico*, di cui non possediamo i vantaggi, con i *barbarici difetti* dell'*ancien régime*, di cui noi godiamo in alta misura, così che la Germania, se non deve sempre partecipare a ciò che vi ha di sennato negli Stati che sorpassano il suo *status quo*, deve sempre partecipare a ciò che in essi vi è d'irragionevole. Vi è, per esempio, un paese al mondo, che, al pari della così detta Germania costituzionale, condivida così ingenuamente tutte le illusioni dello Stato costituzionale senza condividerne la realtà? O non era necessariamente un'idea di governo tedesco il congiungere i malanni della censura con i malanni delle leggi francesi del Settembre, le quali presuppongono la libertà di stampa! Come nel Pantheon romano si trovavano gli *dèi* di tutte le nazioni, così nel sacro romano Impero tedesco si trovano i *peccati* di tutte le forme politiche. Che questo eccletismo raggiungerà un'altezza finora non supposta, lo garentisce specialmente la *ghiottornia politico-estetica* di un re tedesco, il quale pensa a recitare tutte le parti della realtà, della realtà feudale come della burocratica, dell'assoluta come della costituzionale, dell'autocratica come della democratica, se non per mezzo della persona del popolo, in persona propria, se non pel popolo, per *sè stesso*. La Germania, come la *mancanza di un presente politico costituito da un mondo a sè*, non potrà rovesciare le barriere speciali tedesche, senza rovesciare tutte le barriere universali del presente politico.

Non già la rivoluzione *radicale* è un sogno utopistico per la Germania, non già l'*universale* emancipazione *umana*, ma piuttosto la rivoluzione parziale, la rivoluzione *soltanto* politica, cha lascia ritti in piedi i pilastri della casa. Su che poggia una rivoluzione parziale, soltanto politica? Su questo: che una *parte della società borghese* si emancipa e giunge a un dominio *universale*: su questo: che una determinata classe imprende dalla sua speciale situazione la universale emancipazione della società. Questa classe emancipa tutta la società, ma solo col presupposto che l'intera società (82) si trovi nella situazione di questa classe, che possegga quindi, per esempio, denaro e istruzione, o possa acquistarlo volendo.

Nessuna classe della società borghese può rappresentare questa parte, senza suscitare un momento di entusiasmo in sè e nella massa; un momento in cui essa fraternizza e si fonde con la società in generale, si scambia con essa ed è sentita e riconosciuta come la *comune rappresentante* di essa; un momento, in cui le sue aspirazioni e i suoi diritti sono le aspirazioni e i diritti della società stessa e in cui essa è realmente la testa e il cuore della società. Solo in nome de' diritti universali della società una classe spec ale può arrogarsi l'universale dominio. L'energia rivoluzionaria e la coscienza morale del proprio valore, da sole, non bastano per prendere d'assalto questa posizione emancipatrice e quindi per lo sfruttamento politico di tutte le sfere della società nell'interesse della propria sfera. Perchè coincidano la *rivoluzione di un popolo* e *l'emancipazione di una particolare classe* della società borghese, perchè uno stato della società si faccia valere per tutti, tutti i difetti della società debbono trovarsi, alla loro volta, concentrati in un'altra classe, un determinato stato dev'essere lo stato contro cui è diretto l'attacco di tutti, quello che incorpora la pastoia imposta a tutti, una particolare sfera sociale deve valere come *il delitto notorio* di tutta la società, così che l'emancipazione da questa sfera apparisca come l'emancipazione universale compiuta per opera propria. Perchè *una* classe sia la classe liberatrice *par excellence*, deve, per consenso, un'altra classe essere la classe evidentemente oppressiva. Il generale valore negativo della nobiltà e del clero francese determinava il generale valore positivo della borghesia che stava da presso e si contrapponeva ad essi.

Ma, in Germania, manca ad ogni classe particolare non solo lo spirito di conseguenza, la rigidità, il coraggio, la spensieratezza che potrebbe imprimerle il carattere di rappresentante negativa della società; manca del pari ad ogni stato sociale quell'apertura di anima che l'identifica, sia pure momentaneamente, con l'anima del popolo; manca quella genialità che fa della forza materiale un potere politico; manca quell'andamento rivoluzionario, che getta in faccia all'avversario l'insolente parola: *Io non sono nulla e dovrei essere tutto*. Il fondo principale della morale e dell'onorabilità tedesca, non solo degl'individui ma anche delle classi, è formato da

quel *modesto egoismo*, che fa valere la sua mediocrità e lascia che altri (83) la faccia valere contro di sè. Perciò il rapporto delle varie sfere della società tedesca non è drammatico ma epico. Ciascuna di esse comincia ad acquistare il sentimento di sè stessa e a prender posto accanto alle altre con le sue speciali esigenze, non, appena è oppressa, ma appena, senza la sua cooperazione, le condizioni del tempo formano un sottostrato sociale su cui quella dal canto suo può esercitare la sua oppressione. Anzi il *sentimento morale d'amor proprio della classe media tedesca* poggia sulla coscienza di essere la rappresentante generale della mediocrità filistea di tutte le altre classi. Perciò non sono soltanto i re tedeschi, che giungono sul trono *mal à propos;* è ogni sfera della società borghese che subisce la sua disfatta prima di aver festeggiata la sua vittoria, prima di avere allargata la cerchia de' suoi confini, prima di aver superata le barriere ad essa opposte, di aver fatto valere la sua grettezza, prima di aver potuto far valere quanto ha di generoso; così che l'occasione di una grande opera è sempre passata prima di essersi presentata, e ogni classe, appena inizia la lotta con la classe che è al disopra di essa, si trova avvolta in una lotta con quella che le sta sotto. Perciò il principe si trova in lotta col potere regio, il burocratico con la nobiltà, il borghese contro tutti questi, mentre il proletario comincia già a trovarsi in lotta col borghese. La classe media osa appena concepire, dal suo punto di vista, il pensiero dell'emancipazione e già l'evoluzione delle condizioni sociali come il progresso della teoria politica rendono antiquato o almeno problematico questo punto di vista.

In Francia basta che uno sia qualche cosa perchè voglia essere tutto. In Germania bisogna che uno sia niente per non rinunziare ad esser tutto. In Francia l'emancipazione parziale è la base della universale. In Germania l'emancipazione universale è *conditio sine qua non* di ogni emancipazione parziale. In Francia è la realtà, in Germania è l'impossibilità della graduale emancipazione che porta la libertà intera. In Francia ogni classe del popolo è *idealista politica* e non si sente come una particolare classe, ma come rappresentante de' bisogni sociali, sopratutto. La parte dell'*emancipatore* passa quindi, ordinatamente, con movimento drammatico per le diverse classi del popolo francese, finchè giunge alla classe che realizza la libertà sociale non più sotto il presupposto (84) di certe condizioni estrinseche all'uomo e tuttavia create dalla società umana, ma piuttosto organizza tutte le condizioni dell'esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale. In Germania, all'incontro, dove la vita pratica è tanto priva di spiritualità come la vita spirituale è priva di senso pratico, nessuna classe della società borghese sente il bisogno di una emancipazione universale e la capacità di realizzarla, finchè non vi è costretto dalla sua condizione *immediata*, dalla necessità *materiale*, dalle sue *stesse catene*.

Dove è adunque la possibilità *positiva* dell'emancipazione tedesca?

*Si risponde:* nell'educazione di una classe *ra icalmente incatenata*, di una classe della società borghese che non è una classe della società borghese, di uno stato sociale che è la sparizione di tutti gli stati sociali; di una sfera che ottiene dalle sue universali sofferenze un carattere universale e non accampa nessun *diritto speciale*, perchè essa non patisce una *speciale ingiustizia* ma l'*ingiustizia semplicemente*, che non può più fare appello a un titolo *storico*, ma solo a un titolo *umano* che non si trova in alcun contrasto particolare con le conseguenze, bensì in un universale contrasto con i presupposti dell'ordinamento pubblico tedesco; di una sfera, finalmente, che non si può emancipare senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società e senza emanciparle alla loro volta; che, in una parola, è il *completo annientamento* dell'uomo, e quindi si può riabilitare solo con la *completa riabilitazione dell'uomo*. Questo stato speciale in cui la società va a sciogliersi è il *proletariato*.

Il proletariato comincia a formarsi in Germania ora, con l'invadente movimento *industriale*, poichè il *proletariato* non è formato dalla povertà *sorta naturalmente*, ma da quella *prodotta artificialmente*, non dal meccanico agglomeramento di uomini compresso dal peso della società, ma da quello che sorge per la sua *dissoluzione acuta*, specialmente dalla dissoluzione del ceto medio; quantunque, come s'intende da sè, anche la povertà naturale e il servaggio cristiano-germanico entrano gradatamente nelle sue file.

Quando il proletariato annunzia la *dissoluzione di tutto l'ordinamento sinora esistente*, esprime soltanto il *segreto dell'essere suo*, poichè esso è la *pratica* dissoluzione di quest'ordine di cose. Quando il (85) proletariato vuole la *negazione della proprietà privata*, eleva soltanto a *principio della società*, ciò che la società ha elevato a *suo* principio, ciò che in *esso* è già, senza sua cooperazione, personificato come risultato negativo della società.

Il proletario si trova allora, in rapporto al mondo che si va formando, nella stessa posizione giuridica in cui si trova il *re tedesco* verso il mondo che si è formato, quando chiama *suo* popolo il popolo, come chiama *suo* cavallo il cavallo. Il re, nel dichiarare il popolo sua privata proprietà, dice soltanto che il proprietario privato è re.

Come la filosofia trova nel proletariato la sua arma *materiale*, così il proletariato trova nella filosofia la sua arma *spirituale*, e appena il lampo del pensiero sia penetrato a fondo in questo semplice terreno popolare, si compirà l'emancipazione del *Tedesco* in *uomo*.

Riassumiamo il risultato.

La sola emancipazione *pratica* possibile della Germania è l'emancipazione dal punto di vista della *teoria*, che mostra l'uomo come la più alta forma d'essere dell'uomo. In Germania l'emancipazione del Medio Evo è

possibile soltanto come emancipazione della parziale vittoria ottenuta sul Medio Evo. In Germania non si può spezzare *alcuna* specie di servitù. Il *fondo* della Germania non può fare una rivoluzione senza compierla dalla base. *L'emancipazione del tedesco* è *l'emancipazione dell'uomo*. La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia*, il suo *cuore* è il proletariato. La filosofia non può tradursi in atto senza l'eliminazione del proletariato: il proletariato non può essere eliminato senza la realizzazione della filosofia.

Quando tutte le condizioni interne sieno realizzate, il *giorno della resurrezione tedesca* sarà annunziata dal *canto echeggiante del gallo francese*.

# PER LA QUESTIONE DEGLI EBREI[1]

1) Bruno Bauer: *Die Judenfrage*. Braunschweig 1843. — 2) Bruno Bauer: *Die Fähigkeit des heutigen Juden und Christen frei zu werden*. Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur 1843-S-56-71.

## I.

Bruno Bauer: *Die Judenfrage*. Braunschweig 1843.

Gli Ebrei tedeschi chiedono l'emancipazione. Quale emancipazione chiedono essi? L'emancipazione civile, la politica.

Bruno Bauer risponde loro: In Germania nessuno è emancipato politicamente. Noi stessi non siamo liberi. Come dobbiamo liberarvi? Voi Ebrei siete egoisti, se volete una speciale emancipazione per voi come ebrei. Voi dovevate come tedeschi lavorare all'emancipazione politica della Germania, come uomini all'emancipazione umana e sentire la speciale forma della vostra oppressione e del vostro scorno non come eccezione alla regola, ma piuttosto come conferma della regola.

O vogliono gli Ebrei essere messi a paro de' sudditi cristiani? Così essi riconoscono come legittimo lo Stato cristiano, riconoscono il regime della soggezione universale. Perchè spiace ad essi il loro giogo speciale, se trovano di loro gusto il giogo comune! Perchè il Tedesco deve interessarsi alla liberazione dell'Ebreo, se l'Ebreo non s'interessa della liberazione del Tedesco?

Lo Stato cristiano conosce soltanto privilegî. L'Ebreo possiede in esso il privilegio di essere ebreo. (183) Come Ebreo egli ha diritti che i cristiani non hanno. Perchè desidera egli diritti che non ha e di cui godono i Cristiani!

Se l'Ebreo vuole essere emancipato dallo Stato cristiano, vuole che lo Stato cristiano rinunzi al suo pregiudizio religioso. Ma rinunzia egli,

(1) *Zur Judenfrage* von Karl Marx (Deutsche-Französische Jahrbucher herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx, lste und 2te Lieferung) Paris, 1844 pp. 182-214.

l'Ebreo, al pregiudizio religioso suo? Ha egli dunque il diritto di volere da un altro che prescinda dalla religione?

Lo Stato cristiano per la sua stessa essenza non può emancipare l'Ebreo; ma, aggiunge Bauer, l'Ebreo per la sua essenza non può essere emancipato. Finchè lo Stato è cristiano e l'Ebreo è ebreo, entrambi sono incapaci tanto di concedere l'emancipazione come di ottenerla.

Lo Stato cristiano si può comportare con l'Ebreo soltanto a modo dello Stato cristiano, cioè in guisa di chi concede un privilegio, mentre apparta l'Ebreo dagli altri sudditi, ma gli fa sentire il peso delle altre sfere distinte e glielo fa sentire tanto più duramente in quanto l'Ebreo si trova in antagonismo religioso con la religione dominante. Ma anche l'Ebreo si può comportare con lo Stato solo da ebreo, cioè come straniero allo Stato, mentre egli contrappone alla reale nazionalità la sua nazionalità chimerica, alla legge reale la sua legge illusoria, mentre si crede autorizzato ad appartarsi dal genere umano, mentre per principio non partecipa al moto della storia, mentre si tiene stretto ad un avvenire che non ha niente di comune coll'avvenire dell'uomo, mentre si considera come un membro del popolo ebreo e considera il popolo ebreo come il popolo eletto.

A qual titolo dunque, voi Ebrei, volete l'emancipazione? Per la vostra religione? Essa è la nemica mortale della religione dello Stato. Come cittadini dello Stato? In Germania non vi sono cittadini dello Stato. Come uomini? Voi non siete uomini, tanto poco uomini come quelli a cui fate appello.

Bauer ha rimessa a nuovo la questione degli Ebrei dopo aver dato una critica del modo come finora è stata posta e risoluta la questione.

Come — domanda egli — sono fatti, l'Ebreo che dev'essere emancipato, lo Stato cristiano che deve emancipare? E risponde con una critica della religione ebraica, analizza il contrasto tra il Giudaismo e il Cristianesimo e spiega l'essenza dello Stato cristiano, tutto con (184) ardimento, acume, genialità, profondità in una forma tanto precisa, quanto succosa di energia.

Come dunque risolve Bauer la questione degli Ebrei? Quale ne è il risultato? Formulare una questione significa risolverla. La critica della questione degli Ebrei è la risposta alla questione degli Ebrei.

Il riassunto dunque è questo:

Noi dobbiamo emancipare noi stessi primi di emancipare altri.

La forma più rigida dell'antagonismo tra l'Ebreo e il Cristiano è l'antagonismo religioso. Come si risolve un contrasto? Col renderlo impossibile. E come si rende impossibile un contrasto religioso? Coll'eliminare la religione. Appena Ebreo e Cristiano riconoscono le loro opposte religioni come diversi gradi di sviluppo dello spirito umano, come diverse scorie di serpente deposte dalla storia, e gli uomini come i serpenti, che se ne sono

una volta rivestiti, vengono a trovarsi non più in un rapporto religioso, ma soltanto in un rapporto critico, scientifico, umano. La scienza costituisce allora l'unità loro. Ma nella scienza i contrasti si risolvono per opera della scienza stessa.

L'Ebreo tedesco specialmente si trova di contro la mancanza di emancipazione politica sopratutto e il pronunciato carattere cristiano dello Stato. Tuttavia nel concetto di Bauer la questione degli Ebrei ha un'importanza generale indipendente da' rapporti specifici-tedeschi. È la questione del rapporto della religione con lo Stato, dell'antagonismo del vincolo religioso e dell'emancipazione politica. L'emancipazione dalla religione è posta come condizione tanto all'Ebreo, che vuole la sua emancipazione politica come allo Stato che deve emancipare ed emanciparsi alla sua volta.

« Bene — si dice e dice lo stesso Ebreo — l'Ebreo non deve essere emancipato come ebreo, non perchè è ebreo, non perchè ha un così giusto, generale, umano principio della moralità: piuttosto l'Ebreo deve ritirarsi dietro al cittadino ed essere cittadino nonostante che sia e debba rimanere ebreo: perciò egli è e rimane ebreo benchè sia cittadino e viva ne' generali rapporti umani: la sua natura ebraica e limitata la vince su' suoi doveri umani e politici. (185) Il pregiudizio rimane malgrado che sia soverchiato da principî generali. Ma, rimanendo, soverchia vieppiù, alla sua volta, ogni altra cosa. » « Solo sofisticamente, in apparenza, l'Ebreo potrebbe rimanere ebreo nella vita pubblica; la semplice parvenza dunque, quando egli volesse rimanere ebreo, sarebbe l'essenziale e la vincerebbe, e però la sua vita nello Stato sarebbe solo parvenza o solo momentanea eccezione contro la sostanza e la regola. » (*Die Fähigkeit des heutigen Juden und Christen, frei zu werden, Ein und zwanzig Bogen* p. 57).

Sentiamo, d'altra parte, come Bauer pone il còmpito dello Stato: « La Francia » vi si dice « ci ha dato recentemente (*Atti della Camera de' deputati* del 26 dicembre 1840) in riguardo alla questione degli Ebrei — come costantemente in tutte le questioni politiche — lo spettacolo di una vita, che è libera ma revoca nella legge la sua libertà, mostrandola quindi anche come una parvenza, e dall'altro canto contraddice col fatto la sua libera legge. » « *Judenfrage* », p. 64.

« La libertà generale in Francia non è ancora legge, anche la questione degli Ebrei non è ancora risoluta perchè la libertà legale — che tutti i cittadini sono uguali — è limitata nella vita, dominata ancora e divisa da privilegî religiosi, e questa mancanza di libertà della vita reagisce sulla legge e l'obbliga a sanzionare la distinzione in oppresso ed oppressore del cittadino libero in sè », p. 65.

Quando dunque sarebbe risoluta per la Francia la questione degli Ebrei?

« L'Ebreo, per esempio, cesserebbe di essere ebreo, quando non si facesse più vietare dalla sua legge di adempiere i suoi doveri verso lo Stato e i suoi concittadini e quindi andasse, per esempio, il sabato alla Camera de' deputati, prendendo parte alle sedute pubbliche. Ogni privilegio, ogni privilegio religioso sopratutto, e quindi anche il monopolio di una Chiesa privilegiata, dovrebbe essere eliminato; e, se alcuni o il maggior numero od anche una maggioranza schiacciante credessero di dovere ancora adempiere doveri religiosi, questo adempimento dovrebbe essere lasciato loro come un affare semplicemente privato », p. 65. « Non vi è più religione, quando non vi è più alcuna religione privilegiata. Togliete alla religione il suo carattere esclusivo e non esiste più », p. 66. « Come il signor Martin du Nord, proponendo di sopprimere nella legge la menzione della domenica, spiegava che così il Cristianesimo avrebbe cessato di esistere, con lo stesso diritto (e questo è pienamente fondato) (186) la dichiarazione che la legge del sabato non avesse più forza obbligatoria per l'Ebreo, sarebbe la proclamazione della dissoluzione del Giudaismo », p. 71.

Bauer dunque da un lato vuole che l'Ebreo abbandoni il Giudaismo e l'uomo in genere la religione per emanciparsi civilmente. D'altro canto per lui, in via di conseguenza, l'eliminazione politica della religione si converte nell'eliminazione della religione stessa. Lo Stato, che presuppone una religione, non è un vero, un reale Stato. « Assolutamente il principio religioso dà guarentige allo Stato. Ma a quale Stato? A quale specie di Stato? » p. 97.

A questo punto vien fuori la concezione unilaterale della questione degli Ebrei.

Non bastava punto indagare: Chi deve emancipare? Chi dev'essere emancipato? La critica aveva una terza cosa da fare. Essa doveva domandare: Di quale specie di emanazione si tratta? Quali condizioni sono inerenti all'essenza della voluta emancipazione? La critica della stessa emancipazione politica era appunto la critica conclusiva della questione degli Ebrei e la sua vera risoluzione nella « generale questione del tempo ».

Poichè Bauer non porta la questione a quest'altezza, cade in contraddizione. Egli pone condizioni che non sono inerenti all'essenza dell'emancipazione politica. Egli propone questioni che non rientrano nel suo problema e risolve problemi che non esauriscono la sua questione. Quando Bauer dice degli avversarî dell'emancipazione degli Ebrei: « Il loro errore era soltanto questo, che presupponevano lo Stato cristiano il solo vero e non lo assoggettavano alla stessa critica, con cui consideravano il Giudaismo », p. 3; noi scorgiamo l'errore di Bauer in questo che egli sottopone alla critica soltanto lo « Stato cristiano » non già lo « Stato semplicemente »; che non indaga la relazione dell'emancipazione politica con l'emancipazione umana e perciò stabilisce condizioni, che si possono spie-

gare soltanto con uno scambio non critico dell'emancipazione politica con la generale emancipazione umana. Quando Bauer chiede agli Ebrei: Dal vostro punto di vista avete voi il diritto di chiedere l'emancipazione politica? noi domandiamo alla nostra volta: Il punto di vista dell'emancipazione politica ha il diritto di volere dagli Ebrei l'eliminazione del Giudaismo (187), dagli uomini in generale l'eliminazione della religione?

La questione degli Ebrei viene concepita diversamente secondo lo Stato in cui l'Ebreo si trova.

In Germania, dove non vi è uno Stato politico, dove non vi è Stato che esista come Stato, la questione degli Ebrei è una pura questione teologica. L'Ebreo si trova in un antagonismo religioso con lo Stato, che vede nel Cristianesimo il suo fondamento. Questo Stato è teologo *ex professo*. La critica è qui critica della teologia, critica a due tagli, critica della teologia cristiana, critica della teologia giudaica. Ma così noi ci aggiriamo pur sempre nella teologia, per quanto ci è dato muoverci in essa dal punto di vista critico.

In Francia, nello Stato costituzionale, la questione degli Ebrei è la questione del costituzionalismo, la questione della dimezzata emancipazione politica. Poichè ivi, se anche in una formula vuota e contradittoria, nella formula di una religione della maggioranza, si mantiene ancora la parvenza di una religione di Stato; il rapporto degli Ebrei verso lo Stato conserva la parvenza di un antagonismo teologico.

Nelle repubbliche dell'America settentrionale — almeno in una parte di esse — la questione degli Ebrei viene a perdere per la prima volta il suo significato teologico e si converte in una reale questione mondana. Solo dove lo Stato politico esiste nella sua forma compiuta, può apparire in tutta la sua schiettezza il rapporto dell'Ebreo, sopratutto dell'uomo religioso con lo Stato, e quindi il rapporto della religione con lo Stato nella sua peculiarità. La critica di questo rapporto cessa di essere una critica teologica, appena lo Stato si contiene verso la religione come Stato, cioè come ente politico. La critica diviene allora critica dello Stato politico. Su questo punto, in cui la questione cessa di essere teologica, la critica di Bauer cessa di essere critica. « Agli Stati Uniti non esiste la religione dello Stato, nè religione dichiarata come religione dalla maggioranza, nè preminenza di un culto sull'altro. Lo Stato è estraneo a tutti i culti » (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis, etc.*, par G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214). Vi sono Stati americani dove « la costituzione non impone le credenze religiose e la pratica di un culto come condizione de' privilegi politici (l. c., p. 225) ». Tuttavia « agli Stati Uniti non si crede che un uomo senza (188) religione possa essere un onest'uomo (l. c., p. 224) ». Eppure l'America del Nord è a preferenza il paese della religiosità, come unanimemente assicurano Beaumont, Tocqueville e l'inglese Hamilton. Gli Stati dell'America

settentrionale, intanto, ci servono solo di esempio. La questione è: In quali rapporti sta la completa emancipazione politica con la religione? Se in paesi completamente emancipati dal punto di vista politico troviamo non solo l'esistenza, ma la verde, la vigorosa esistenza della religione, è con ciò provato che il contenuto della religione non contraddice a che lo Stato raggiunga la sua forma più compiuta.

Ma poichè il contenuto della religione è il contenuto di un difetto, la fonte di questo difetto si può cercare soltanto nella natura dello Stato. La religione non è più per noi la ragione, ma solo il fenomeno della nostra limitazione mondana. Noi spieghiamo quindi la preoccupazione religiosa de' liberi cittadini con la loro preoccupazione mondana. Noi non sosteniamo che essi debbano disfarsi della loro preoccupazione religiosa per disfarsi delle barriere mondane. Noi sosteniamo che essi eliminano la loro anguste vedute religiose appena si disfanno di certi vincoli terreni.

Noi non convertiamo le questioni terrene in teologiche; convertiamo invece le teologiche in terrene.

Dopo che la storia per troppo lungo tempo si è risoluta in superstizione, risolviamo in istoria la superstizione. *La questione del rapporto tra l'emancipazione politica e la religione diviene per noi la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana.* Noi critichiamo la debolezza religiosa dello Stato politico, mentre, indipendentemente dalle debolezze religiose, critichiamo lo Stato politico nella sua struttura terrena. Noi umanizziamo la contraddizione dello Stato con una determinata religione, con il Giudaismo in un caso, riducendola alla contraddizione dello Stato con determinati elementi terreni; riduciamo la contraddizione dello Stato con la religione sopratutto alla contraddizione dello Stato con le sue premesse sopratutto.

L'emancipazione politica dell'Ebreo, del Cristiano, dell'uomo religioso n ispecie, è l'emancipazione dello Stato dal Giudaismo, dal Cristianesimo, dalla religione sopratutto. Nella sua forma, nella guisa propria della sua essenza, come Stato, lo Stato si emancipa dalla religione (189) con l'emanciparsi dalla religione di Stato; quando, perciò, lo Stato, come Stato, non riconosce alcuna religione, quando lo Stato piuttosto si riconosce come Stato. L'emancipazione politica dalla religione non è la perfetta, assoluta emancipazione dalla religione, perchè l'emancipazione politica non è il modo perfetto, assoluto dell'emancipazione umana.

Il limite dell'emancipazione politica appare subito in questo, che lo Stato può trionfare di una menomazione della sua libertà, senza che se ne liberi del pari l'uomo: lo Stato può essere uno Stato libero senza che l'uomo sia un uomo libero. Lo stesso Bauer consente tacitamente in ciò, quando mette questa condizione dell'emancipazione politica: « Ogni privilegio religioso specialmente, e quindi anche il monopolio di

una Chiesa privilegiata, si dovrebbe eliminare; e se anche alcuni o i più o la strabocchevole maggioranza credesse di dovere adempiere ancora doveri religiosi, questo adempimento dovrebbe essere lasciato loro come un puro affare privato ».

Lo Stato dunque si può essere emancipato dalla religione, perfino quando la schiacciante maggioranza è ancora religiosa. E la schiacciante maggioranza non cessa dall'essere religiosa perchè è religiosa *privatim*.

Ma il modo di contenersi dello Stato verso la religione, specialmente dello Stato libero, è tuttavia nient'altro che il modo di contenersi degli uomini che costituiscono lo Stato, verso la religione. Ne segue che l'uomo si affranca per mezzo dello Stato, politicamente, da un vincolo per mettersi in contrasto con sè stesso, per elevarsi in modo astratto e limitato, in maniera parziale, su questo vincolo. Ne segue ancora che l'uomo, affrancandosi politicamente, si affranca solo per una via indiretta, con l'aiuto di un intermediario benchè intermedio necessario. Ne segue finalmente che l'uomo, proprio quando si proclama ateo con la mediazione dello Stato, cioè quando proclama ateo lo Stato, rimane sempre impigliato nella preoccupazione religiosa, perchè arriva a questa coscienza di sè stesso solo per una via indiretta, solo mercè un intermedio.

La religione è proprio la coscienza di sè stesso acquistata dall'uomo per una via indiretta. Mercè un intermedio. Lo Stato è l'intermedio tra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è l'intermedio, a cui l'uomo addossa tutta la sua natura divina, tutto il suo senso religioso (190), così lo Stato è l'intermedio in cui egli trasferisce tutta la sua negazione del divino, la sua intera coscienza umana.

L'elevarsi politico dell'uomo sulla religione partecipa di tutti i difetti e di tutti i vantaggi della sua elevazione politica specialmente. Lo Stato come Stato annulla, per esempio, la proprietà privata, l'uomo dichiara soppressa, sotto l'aspetto politico, la proprietà privata, appena abolisce il censo quale condizione dell'elettorato attivo e passivo, come è accaduto appunto in molti Stati dell'America del Nord. Hamilton interpreta con tutta esattezza questi dati di fatto dal punto di vista politico, così: « La grande massa ha riportato con ciò vittoria su' proprietari e sul denaro ». Non è idealmente abolita la proprietà privata, quando il proletario è divenuto il legislatore del possidente? Il censo è l'ultima forma politica di riconoscimento della proprietà privata.

Tuttavia con l'annullamento politico della proprietà privata, non solo non è eliminata la proprietà privata, ma è anzi presupposta. Lo Stato abolisce alla sua maniera la distinzione di nascita, di classe, di educazione, di professione, quando esso dichiara prive di valore politico le distinzioni di nascita, di classe, di educazione, di professione; quando, senza considerazione di queste differenze, rende ogni membro del popolo egualmente

partecipe della sovranità popolare; quando tratta dal punto di vista dello Stato tutti gli elementi della vita reale del popolo. Ciò nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, la professione esercitino a modo loro la loro azione come proprietà privata, come educazione, come professione e facciano valere le loro proprie energie. Ben lungi dal sopprimere queste distinzioni sussistenti come dati di fatto, esso esiste piuttosto solo in quanto li presuppone; si sente come Stato politico e fa valere il suo carattere generale solo in antitesi di questi suoi elementi. Perciò Hegel determina con tutta chiarezza il rapporto dello Stato politico verso la religione quando dice: « Perchè lo Stato si realizzi come la cosciente esistenza effettiva morale dello spirito, è necessaria la sua distinzione dalla forma dell'autorità e della fede; ma questa distinzione si verifica in quanto la stessa funzione ecclesiastica si viene differenziando: soltanto così lo Stato ha acquistato sulle varie Chiese il vantaggio di un pensiero universale, ha raggiunto il principio della sua forma (191) e viene realizzando l'uno e l'altro » (Hegel, *Rechtsphilosoph.*, 2te Ausg., p. 346). Assolutamente! Solo così sopra gli elementi particolari si costituisce lo Stato come qualche cosa di universale.

Lo Stato politico perfetto è secondo la sua esseuza la vita dell'uomo quale incarnazione della sua specie in contrapposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica seguitano a rimanere fuori della sfera dello Stato nella società borghese, ma come particolarità della società borghese. Dove lo Stato politico ha raggiunta la sua vera figura, l'uomo vive una doppia vita non solo nel pensiero, nella coscienza, ma anche nella realtà, una vita celeste ed una vita terrena, la vita nella comunità politica, dove egli integra la comunità, e la vita nella società borghese, dove egli esercita la sua attività come privato, considera gli altri uomini come mezzi, si abbassa egli stesso a strumento altrui e diviene il gioco di forze estranee. Lo Stato politico si comporta così spiritualmente con la società borghese come il cielo con la terra. Sta verso di essa nella stessa antitesi, la supera al modo stesso come la religione supera la limitatezza del mondo profano; cioè, riconoscendolo di nuovo, richiamandolo ancora a vita, lasciandosi dominare da esso. L'uomo, nella sua più immediata esistenza, nella società borghese, è qualcosa di profano. Ivi, dove per sè e per gli altri agisce come un individuo reale, egli costituisce una manifestazione non vera. Nello Stato, all'incontro, dove l'uomo si considera quale specie, egli è il membro immaginario di una sovranità civile, è spogliato della sua reale vita individuale e penetrato di una universalità non reale.

Il conflitto, in cui si trova l'uomo come aderente di una determinata religione con la sua qualità di cittadino, con altri uomini, come membri della comunità si riduce al mondano distacco tra lo Stato politico e la so-

cietà borghese. Per l'uomo come *bourgeois* « la vita nello Stato è solo parvenza od una momentanea eccezione contro l'essenza stessa della vita e la regola. » Assolutamente il *bourgeois*, come l'Ebreo, rimane solo in maniera sofistica nella vita dello Stato, come il *citoyen* solo sofisticamente rimane ebreo o *bourgeois;* ma questa sofistica non è personale. È la sofistica dello stesso Stato politico. La differenza tra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza tra (192) il commerciante e il cittadino, tra il giornaliero e il cittadino, tra il proprietario fondiario e il cittadino, tra l'individuo vivente e il cittadino. La contraddizione, in cui si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la stessa contraddizione in cui si trova il *bourgeois* col *citoyen*, il membro della società borghese con la sua *pelle di leone* politica.

Bauer lascia stare questo contrasto mondano, a cui in conclusione si riduce la questione semitica; lascia stare la relazione dello Stato politico con i suoi presupposti, sieno questi elementi materiali come la proprietà privata ecc., o spirituali, come l'educazione, la religione; lascia stare il contrasto tra l'interesse generale e l'interesse privato, il dissidio tra lo Stato politico e la società borghese; lascia stare tutti questi contrasti mondani per polemizzare contro la loro espressione religiosa. « Proprio il suo fondamento, il bisogno, che assicura alla società borghese la sua esistenza e garentisce la sua necessità, espone la sua sussistenza a pericoli permanenti, mantiene in essa un elemento insicuro e produce quella mistura di povertà e di ricchezza, di miseria e di prosperità, inclusa nel perenne cambiamento, e specialmente il cambiamento. » (p. 8).

Si confronti tutto il capitolo: « La società borghese » (p. 8-9) che è sbozzato secondo i criterî della filosofia del diritto hegeliana. La società borghese nella sua antitesi con lo Stato politico è riconosciuta come necessaria.

L'emancipazione politica assolutamente è un grande progresso; veramente non è l'ultima forma dell'emancipazione umana, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana nell'ambito dell'ordine delle cose maturato sino a questo momento. S'intende da sè: noi parliamo qui di emancipazione reale, pratica.

L'uomo si emancipa politicamente dalla religione col cacciarla dal campo del diritto pubblico in quella del diritto privato. Essa non è più lo spirito dello Stato, dove l'uomo — se anche in maniera limitata, sotto particolare forma e in una particolarè sfera — si comporta come specie, in comunione con altri uomini; essa è divenuta lo spirito della società borghese, della sfera dell'egoismo (193), del *bellum omnium contra omnes*. Essa non è più l'elemento della comunione, ma l'elemento della distinzione. È divenuta l'espressione della separazione dell'uomo dalla sua comunità, da sè stesso e dagli altri uomini — ciò che era originariamente.

Essa è l'astratta professione di fede della particolare perversione, del capriccio privato, dell'arbitrio. L'infinito differenziarsi della religione nell'America del Nord, per esempio, le dà già esternamente la forma di un affare puramente individuale. Essa è stata respinta nella cerchia degl'interessi privati e la si è esiliata quale elemento comune da ciò che costituisce la vita comune. Ma non bisogna illudersi sui limiti dell'emancipazione politica. Il bipartirsi dell'uomo in uomo pubblico ed uomo privato, lo spostamento della religione dall'ambito dello Stato in quello della società borghese, non è un grado, è il completamento della emancipazione politica, che dunque nè elimina la reale religiosità dell'uomo, nè cerca di eliminarla.

Lo sdoppiarsi dell'uomo in ebreo e cittadino, in protestante e cittadino, in uomo religioso e cittadino, questo sdoppiamento non è una menzogna contro la qualità di cittadino, non è una via di eludere l'emancipazione politica, è l'emancipazione politica stessa, è la maniera politica di emanciparsi dalla religione. Assolutamente: in tempi, in cui lo Stato politico come Stato politico esce violentemente dal seno della società borghese, in cui il desiderio di emancipazione umana cerca di realizzarsi sotto la forma della propria emancipazione politica, lo Stato può e deve arrivare sino all'abolizione, all'annullamento della religione, ma solo nel modo con cui si spinge sino all'abolizione della proprietà privata, al massimo, sino alla confisca, all'imposta progressiva, come arriva sino alla soppressione della vita, alla ghigliottina. Ne' momenti in cui più specialmente ha la coscienza del suo valore, la vita politica cerca di comprimere il suo presupposto, la società borghese e i suoi elementi e di costituirsi come reale, assoluta incarnazione della vita dell'uomo quale ente sociale. Ma ciò può accadere solo mediante una violenta contraddizione con le sue proprie condizioni di vita, col dichiarare come permanente la rivoluzione; e il dramma politico finisce perciò necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società borghese, al modo stesso che la guerra finisce con la pace.

Il perfetto Stato cristiano non è già il così detto Stato cristiano che considera il Cristianesimo come il suo fondamento, come religione di Stato e si comporta con veduta esclusivista verso le altre religioni: il perfetto Stato cristiano è piuttosto lo Stato ateo, lo Stato democratico, lo Stato che ricaccia la religione tra gli altri elementi della società borghese. Allo Stato che è ancora teologico, che fa officialmente professione di fede cristiana, che non osa ancora di proclamarsi come Stato, a questo Stato non è riuscito ancora di esprimere in forma mondana, umana, nella sua realtà, come Stato, il contenuto umano, di cui il Cristianesimo è la piena espressione. Il così detto Stato cristiano è solo e semplicemente l'assenza dello Stato, perchè non già il Cristianesimo come religione, ma soltanto il sostrato umano della religione cristiana si può estrinsecare in fatti realmente umani.

Il così detto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato, e niente affatto la realizzazione del Cristianesimo per opera dello Stato. Lo Stato, che professa il Cristianesimo ancora in forma di religione, non lo professa ancora nella forma di Stato, poichè ha ancora con la religione un rapporto d'ordine religioso; non è cioè la reale esplicazione della ragione umana della religione, poichè fa ancora appello alla parte non reale di questa emanazione umana, alla sua figura immaginaria. Il così detto Stato cristiano è lo Stato imperfetto, e la religione cristiana gli serve come complemento e santificazione della sua imperfezione. La religione gli serve perciò necessariamente di mezzo ed esso è lo Stato dell'ipocrisia. È cosa assai diversa se lo Stato perfetto, a cagione del difetto ch'è nella natura generale dello Stato, annovera la religione tra i suoi presupposti ovvero se lo Stato imperfetto, a cagione del difetto che vi è nella sua speciale esistenza, come Stato imperfetto, prende come sua base la religione. Nell'ultimo caso la religione diviene un' imperfetta politica. Nel primo caso appare la incompiutezza della stessa politica che cerca integrarsi nella religione. Il così detto Stato cristiano ha bisogno della religione cristiana per integrarsi come Stato. Lo Stato democratico, il vero Stato non ha bisogno della religione per la sua integrazione politica. Piuttosto, esso può fare astrazione dalla religione, perchè in esso il fondamento umano della religione si è esplicato nella sua forma umana. Il cosidetto Stato cristiano all'incontro si comporta politicamente verso la religione e religiosamente verso la politica. Se esso abbassa a parvenza le forme politiche, riduce del pari la religione ad una parvenza.

Per chiarire questo contrasto, guardiamo la costruzione che fa il Bauer dello Stato cristiano, una costruzione, che è un' emanazione del concetto dello Stato cristiano-germanico.

« Recentemente » dice Bauer « per dimostrare l'impossibilità o la non esistenza di uno Stato cristiano, si è accennato spesso a quelle massime degli Evangeli, che lo Stato non solo non segue, ma che non può seguire, se non vuole andare incontro alla sua completa dissoluzione. » « Ma la questione non si risolve così facilmente. Che cosa vogliono infine quei detti evangelici? La sovrannaturale abnegazione, la soggezione alle autorità della rivelazione, l'alienarsi dello Stato, la soppressione de' suoi rapporti mondani. Ora lo Stato cristiano vuole e procura tutto questo. Esso si è assimilato lo spirito evangelico e se non lo riproduce con le stesse parole con cui l'esprime il Vangelo, ciò accade semplicemente per esprimere questo spirito in forme politiche, cioè in forme, che sono improntate in questo mondo alla natura dello Stato, ma sono abbassate a parvenza nella rigenerazione religiosa attraverso cui devono passare. È la repugnanza per lo Stato, che per esplicarsi si serve delle forme dello Stato » p. 55.

Bauer seguita inoltre a mostrare come il popolo dello Stato cristiano non è un popolo, non ha una sua propria volontà, ma ha la sua esistenza nel capo, a cui è soggetto, e che, originariamente e per natura sua, gli è estraneo, cioè gli è dato da Dio ed è arrivato ad esso senza sua cooperazione; mostra come le leggi di questo popolo non sono opera sua, ma positive rivelazioni, come il suo capo supremo ha bisogno di mediatori privilegiati col proprio popolo, con la massa; come questa massa stessa si dirompe in una quantità di circoli speciali che il caso forma e determina, e che si distinguono per i loro interessi, per speciali passioni (196) e pregiudizî, e come privilegio ottengono il permesso di rimanere vicendevolmente separati gli uni dagli altri, ecc., p. 56.

Ma Bauer dice pure: « Se la politica non deve essere nient'altro che religione non può essere politica, al modo stesso che, se la lavatura delle pentole di cucina dev'essere una funzione religiosa, non può più essere considerata come una questione d'economia domestica », p. 108. Ma nello Stato cristiano-germanico la religione è una « questione di buon governo » come la « questione di buon governo » è religione. Nello Stato cristiano-germanico il dominio della religione è la religione del dominio.

La scissione dello « spirito evangelico » dalla « lettera dell'Evangelo » è un atto irreligioso. Lo Stato che fa parlare il Vangelo col linguaggio della politica, con espressione letterale diversa da quella dello spirito divino, commette un sacrilegio, se non davanti agli occhi degli uomini, pur tuttavia davanti al suo stesso sentimento religioso. Allo Stato che professa il Cristianesimo come la sua norma più alta, che vede nella Bibbia la sua *Charta*, si debbono contrapporre le *parole* della Sacra Scrittura, perchè la scrittura è sacra sino all'ultima parola. Questo Stato quindi, come il fango umano, su cui si fonda, approda a una misera, invincibile contraddizione dal punto di vista della coscienza religiosa, se lo si rimanda a quelle massime evangeliche, che esso « non solo non segue, ma non può menomamente seguire, se, come Stato, non vuole andare incontro alla sua completa dissoluzione ». E perchè esso non vuole dissolversi completamente? Su questa esso stesso non può rispondere nè a sè, nè ad altri. Innanzi alla sua propria coscienza lo Stato cristiano officiale rappresenta un dovere morale *(ein Sollen)*, la cui realizzazione è inattuabile, che sa constatare innanzi a sè stesso la realtà della sua esistenza solo mediante menzogne e rimane perciò, esso stesso, perpetuamente un oggetto di equivoco, una cosa malsicura, problematica.

La critica quindi si trova nel suo pieno diritto, quando mette lo Stato, che fa appello alla Bibbia, alle prese con questo perturbamento della coscienza, per cui esso stesso non sa più se è una chimera o una realtà e in cui entra in un conflitto senza uscita l'infamia de' suoi fini mondani, cui la religione serve di ammanto, con la rispettabilità della sua

coscienza religiosa, a cui la religione pare scopo del mondo. Questo Stato si può liberare dal suo intimo travaglio solo col divenire lo scherano della Chiesa cattolica.

Rimpetto ad essa, che definisce il potere mondano come il (197) corpo destinato a servire ad essa, lo Stato è impotente, è impotente il potere terreno, che sostiene di rappresentare il dominio dello spirito religioso.

Nel cosidetto Stato cristiano, veramente, vi è l'uomo che si spoglia delle qualità d'uomo, ma non l'uomo. Il solo uomo, che ha valore, il re, è specificamente diverso dagli altri uomini, è per giunta ancor esso un essere religioso direttamente connesso col cielo, con Dio. I rapporti, che dominano ivi, sono ancora rapporti ispirati dalla fede. Lo spirito religioso non si è dunque realmente trasformato in mondano.

Ma lo spirito religioso non può realmente convertirsi in mondano; poichè, che altro è, esso stesso, fuorchè la forma non mondana di un grado di sviluppo dello spirito umano? Lo spirito religioso può divenire una cosa reale, solo in quanto il grado di sviluppo dello spirito umano, di cui esso è l'espressione religiosa, si estrinseca e si costituisce nella sua forma mondana. Questo accade nello Stato democratico. Non già il Cristianesimo, ma il fondamento umano del Cristianesimo è il fondamento di questo Stato. La religione resta la coscienza ideale, non mondana de' suoi membri, perchè è la forma ideale del grado di sviluppo umano che si realizza in quello Stato.

I membri dello Stato politico sono religiosi per il dualismo tra la vita individuale e quella della specie, tra la vita della società borghese e la vita politica; religiosi in quanta l'uomo considera come la sua vera vita la sua reale individualità di là della vita dello Stato; religiosi in quanto la religione è qui l'anima della società borghese, l'espressione della separazione e dell'allontanamento di un uomo dall'altro. Cristiana è la democrazia politica, in quanto in essa l'uomo — non un uomo ma ogni uomo — vale come un essere sovrano, altissimo, ma l'uomo nella sua manifestazione incivile, anti-sociale, l'uomo nella sua esistenza accidentale, l'uomo qual'è, l'uomo com'è stato guastato, come si è perduto, sformato attraverso tutta l'organizzazione della nostra società; come si è ridotto sotto l'impero di rapporti ed elementi non umani; in una parola, l'uomo che non è ancora un essere umano. Il quadro fantastico, il sogno, il postulato del Cristianesimo, la sovranità dell'uomo, ma di un essere estraneo e distinto dall'uomo reale (198) è realtà sensibile, fatto presente, massima terrena nella democrazia.

La coscienza religiosa e teologica stessa nella perfetta democrazia si presenta come tanto più religiosa, tanto più teologica, in quanto, apparentemente, non ha importanza politica, non ha scopi terreni, è affare di un animo timido del mondo, espressione di una angustia di mente, pro-

dotto dell'arbitrio e della fantasia, una vera vita oltremondana. Il Cristianesimo raggiunge qui l'espressione pratica del suo significato religioso umanizzato, coll'aggrupparsi che fanno, l'una accanto all'altro, sotto forma di Cristianesimo, le più diverse concezioni del mondo, e ancor più col bisogno che si manifesta in altri non solo del cristianesimo, ma soltanto e sopratutto della religione, di una qualche religione. (Cfr. il citato scritto del Beaumont). La coscienza religiosa si fonda nella dovizia del contrasto religioso e della varietà di religioni.

Noi abbiamo dunque mostrato questo: che l'emancipazione politica dalla religione lascia sussistere la religione, se anche non lasci sussistere una religione privilegiata. La contraddizione in cui si trova l'acolito di una speciale religione con la sua qualità di cittadino, è solo una parte della generale contraddizione umana tra lo Stato politico e la società borghese. Il completamento dello Stato cristiano e lo Stato, che si riconosce come tale e astrae dalla religione de' suoi membri, l'emancipazione dello Stato dalla religione non è l'emancipazione dell'uomo stesso dalla religione.

Quindi noi non diciamo con Bauer agli Ebrei: Voi non potete essere emancipati politicamente, senz'esservi emancipati radicalmente dal Giudaismo. Noi diciamo loro piuttosto: Poichè voi potete essere emancipati politicamente senza liberarvi completamente e fuor di ogni contraddizione dal Giudaismo, ne deriva che la emancipazione politica stessa non è l'emancipazione umana. Se voi Ebrei volete essere emancipati politicamente, senza emanciparvi, voi stessi, umanamente, il dimezzamento e la contraddizione non sta in voi, sta bensì nella natura e nella categoria dell'emancipazione politica. Se voi vi limitate in questa categoria, condividete una generale limitazione. Come lo Stato evangelizza, se esso, quantunque Stato, si conduce da cristiano verso gli Ebrei, così l'Ebreo fa della politica, se egli, quantunque Ebreo, vuole i diritti di cittadino.

Ma se l'uomo, quantunque ebreo, (199) può essere emancipato politicamente e ottenere i diritti di cittadino, può egli pretendere ed ottenere i così detti diritti dell'uomo? Bauer lo nega. « La questione è, se l'Ebreo come tale, cioè l'Ebreo che sostiene egli stesso di essere obbligato per sua vera essenza a vivere eternamente separato dagli altri, sia capace di avere gli universali diritti dell'uomo e di concederli agli altri.

« Il pensiero de' diritti dell'uomo è sorto per il mondo cristiano la prima volta nel secolo scorso. Non è innato nell'uomo: piuttosto è acquisito nella lotta contro le tradizioni storiche in cui l'uomo fu finora cresciuto. Così i diritti dell'uomo non sono un dono della natura, una dote della storia passata, ma il premio della lotta contro il caso della nascita e contro i privilegî, che la storia ha finora ereditati da generazione in

generazione. Essi sono il risultato dell'incivilimento e li può possedere solo chi se li è guadagnati e li ha meritati.

« Può ora realmente venirne in possesso l'Ebreo? Finchè egli è ebreo, avrà il sopravvento sulla sua qualità di uomo, che dovrebbe congiungerlo come uomo agli uomini, la sua natura limitata, che ne fa un Ebreo e lo apparterà da' non Ebrei. Con questo suo appartarsi, lo speciale carattere, che ne fa un Ebreo, appare il suo vero e più elevato carattere, innanzi a cui deve indietreggiare la qualità di uomo.

« Nello stesso modo il Cristiano come cristiano non può concedere diritti dipendenti dalla qualità di uomo ». Pag. 19, 20.

L'uomo secondo Bauer deve sacrificare il « privilegio della fede » per ottenere gli universali diritti dell'uomo. Consideriamo per un momento i così detti diritti dell'uomo e propriamente i diritti dell'uomo nella loro fisonomia autentica, nella fisonomia che hanno presso i loro scopritori, gli Americani del Nord e i Francesi! Questi diritti dell'uomo sono in parte diritti politici, diritti che si possono esercitare solo vivendo in comunione con altri. La partecipazione alla vita comune e propriamente alla comune vita politica, al governo dello Stato, costituisce il loro contenuto. Essi rientrano nella categoria della libertà politica, nella categoria de' diritti del cittadino, i quali non presuppongono punto, come si è visto, (200) l'eliminazione positiva e senza contraddizione della religione, e quindi anche del Giudaismo. Rimane da considerare l'altra parte de' diritti dell'uomo, i *droits de l'homme*, in quanto sono distinti da' *droits du citoyen*.

Nel loro novero si trova la libertà di coscienza, il diritto di esercitare il culto che si vuole. Il privilegio di custodire la propria fede è riconosciuto espressamente, o come un diritto dell'uomo, o come conseguenza di un diritto dell'uomo, della libertà.

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1791, art. 10: « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même réligieuses ». Nel Tit. I della Costituzione del 1791 è garantita come diritto dell'uomo: « La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché ».

La *Déclaration des droits de l'homme*, ecc., 1793, annovera tra i diritti dell'uomo, art. 7: « Le libre exercice des cultes ». In riguardo al diritto di rendere pubblici i proprî pensieri e le proprie opinioni, di adunarsi, di esercitare il proprio culto, si dice già: « La nécessité d'énoncer ces *droits* suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme ». Si confronti la Const. de 1793, titre XII, art. 354.

*Constitution de Pensylvanie*, art. 9, § 3: « Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou mi-

nistère religieux. Nulle autorité humaine peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme ».

*Constitution de New-Hampshire*, art. 5 et 6: « Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les *droits* de conscience ». — (Beaumont, l. c., p. 213, 214).

L'inconciliabilità della religione con i diritti dell'uomo è tanto fuori del concetto de' diritti dell'uomo, che il diritto di essere religioso, d'essere religioso a modo proprio, di esercitare il culto della propria religione, è invece espressamente annoverato tra i diritti dell'uomo. Il privilegio di avere la propria fede è un diritto universale dell'uomo.

I *droits de l'homme*, i diritti dell'uomo sono come tali distinti da' *droits du citoyen*, da' diritti del cittadino (201). Chi è l'*homme* distinto dal *citoyen?* Nient'altro che il membro della società borghese. Perchè il membro della società borghese diviene « uomo », uomo semplicemente, perchè i suoi diritti si chiamano diritti dell'uomo? Donde tiriamo noi la spiegazione di questo punto di fatto? Dal rapporto dello Stato politico con la società borghese, dall'essenza della emancipazione politica.

Prima di tutto constatiamo il fatto che i così detti diritti dell'uomo, i *droits de l'homme* distinti da' *droits du citoyen* non sono altro che i diritti del membro della società borghese, cioè dell'uomo egoistico, dell'uomo separato dagli uomini e dalla comunità. La costituzione più radicale, la costituzione del 1793, può dire:

« *Déclar. des droits de l'homme et du citoyen*, art. 2: Ces droits, etc., (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'*égalité*, la *liberté*, la *sûreté*, la *propriété* ».

In che consiste la *liberté?*

Art. 6: « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui », ovvero secondo la dichiarazione de' diritti dell'uomo del 1791: « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à d'autrui ».

La libertà dunque è il diritto, di fare e di tendere a tutto ciò che non danneggia alcun altro. Il confine, entro il quale ciascuno si può muovere senza danneggiare altri, è determinato dalla legge, come il confine di due campi è determinato dalla siepe. Si tratta della libertà dell'uomo, come monade isolata e chiusa in se stessa. Perchè l'Ebreo è incapace secondo B. di avere i diritti dell'uomo? « Finchè egli è ebreo, la sua natura limitata, che ne fa un ebreo, avrà il sopravento sul suo carattere d'uomo, che come uomo lo dovrebbe congiungere a tutti gli uomini, e lo separerà da quelli che non sono Ebrei ». Ma il diritto umano della libertà non si basa sull'unione dell'uomo con gli uomini, e piuttosto, invece, sulla separazione

dell'uomo dagli uomini. È il diritto di questa separazione, il diritto dell'individuo limitato che si limitò a sè.

La pratica applicazione del diritto umano alla libertà è il diritto della proprietà privata. In che consiste il diritto umano della proprietà privata?

Art. 16 (Const. de 1793) « Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ».

Il diritto umano della proprietà privata è dunque il diritto di godere e di disporre della propria ricchezza arbitrariamente (à son gré), senza aver riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, il diritto del proprio interesse. Quella libertà individuale, come questa applicazione di essa, costituiscono il fondamento della società borghese. Essa fa trovare a ciascun uomo nell'altro uomo non la realizzazione, ma piuttosto una pastoia della sua libertà. Ma esso proclama sopratutto il diritto dell'uomo « de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ».

Rimangono ancora gli altri diritti dell'uomo: l'*égalité* e la *sûreté*.

L'égalité qui, nel suo significato non politico, non è altro propriamente, che l'uguaglianza della *liberté* innanzi descritta: che ogni uomo si considera ugualmente come una tale monade che riposa su se stesso. La Costituzione del 1795 determinò così il concetto di questa uguaglianza, commisurato al suo significato:

Art. 5 (Const. de 1795): « l'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse ».

E la *sûreté?*

Art. 8 (Const. de 1793): « la sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés ».

La sicurezza è il primo concetto sociale della società borghese, il concetto della polizia che tutta la società vi è soltanto per questo, per garentire ad ognuno de' suoi membri la conservazione della sua persona, de' suoi diritti e della sua proprietà. Hegel chiama in questo senso la società borghese « lo Stato necessario e intellettuale ».

Mediante il concetto della sicurezza la società borghese non si eleva sopra il suo egoismo. La sicurezza è piuttosto l'assicurazione del suo egoismo.

Nessuno dunque de' così detti diritti dell'uomo supera l'orizzonte dell'uomo egoistico, dell'uomo, qual'è, membro della società borghese, e propriamente dell'individuo chiuso in sè, ristretto nel suo particolare interesse e nel suo arbitrio particolare, separato dalla comunità. Ben lungi dal concepirsi in essa l'uomo (203) come ente sociale, la stessa vita sociale, la società appare piuttosto una cornice esterna, come limitazione della sua

originaria autonomia. Il solo legame, che li tiene insieme è la necessità materiale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della proprietà privata e delle loro persone egoistiche.

E' già enigmatico che un popolo il quale comincia dal liberarsi, dall'abbattere tutte le barriere tra i diversi elementi del popolo, dal fondare una comunità politica; è strano che un tal popolo proclami solennemente la legittimazione dell'uomo egoista, separato dagli altri uomini e dalla comunità (décl. de 1791) e che ripeta questa proclamazione in un momento in cui solo la più eroica abnegazione può salvare il paese, e perciò è imperativamente richiesto, in un momento in cui è messo all'ordine del giorno il sacrificio di tutti gl' interessi della società borghese e l'egoismo dev'essere punito come un delitto (Décl. des droits de l'homme etc., de 1793). È ancora più enigmatico questo fatto, se vediamo che i diritti inerenti alla qualità di cittadino, l'organizzazione politica sono abbassati dagli emancipatori politici al grado di puri mezzi per il mantenimento di questi così detti diritti dell'uomo; che, quindi, il *citoyen* si dimostro servo dell'uomo egoista; che la sfera, in cui l'uomo si comporta come elemento integrante della comunità, è abbassata al disotto della sfera, in cui egli opera come parte, e, finalmente, non l'uomo come *citoyen*, ma l'uomo come *bourgeois* si assume come il proprio e vero uomo. « Le *but* de toute *association politique* est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme » (Décl. des droits, etc. de 1791, art. 2 « le *gouvernement* est institué pour garantir à l'homme la jouissance des droits naturels et imprescriptibles » (Décl., etc. de 1793, art. 1). Così negli stessi momenti del suo verde entusiasmo, spinto sino al suo limite estremo dalla pressione delle circostanze, la vita politica si presenta come un semplice mezzo, il cui fine è la vita della società borghese. Veramente la sua praxis rivoluzionaria si trova in contraddizione flagrante con la sua teoria. Mentre, per esempio, la sicurezza si dà come un diritto dell'uomo, la violazione del segreto epistolare è messo pubblicamente all'ordine del giorno. Mentre la liberté *indéfinie* (204) de la presse » (Const. de 1793, art. 122) vien garentita come conseguenza del diritto dell'uomo, della libertà individuale, la libertà della stampa resta completamente annientata, perchè « la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique (Robespierre jeune, hist. parlem. de la rév. franç. par Buchez et Roux, t. 28, p. 135). Il diritto umano della libertà dunque cessa di essere un diritto; appena viene in conflitto con la vita politica è soltanto la guarentigia de' diritti dell'uomo, de' diritti dell'uomo individuale e quindi deve essere sacrificato appena contraddice al suo scopo, a questi diritti dell'uomo. Questa illusione ottica della coscienza sarebbe pur sempre lo stesso enigma, quantunque divenisse un enigma psicologico, un enigma teoretico.

L'enigma si spiega facilmente.

L'emancipazione politica è a un tempo la dissoluzione della vecchia società, su cui poggia lo Stato avverso al popolo, il potere del sovrano. La rivoluzione politica è la rivoluzione della società borghese. Qual'era il carattere della vecchia società? Una parola lo caratterizza. La feudalità. L'antica società borghese aveva, come immediato, un carattere politico: cioè gli elementi della vita borghese, come, per esempio, il possesso o la famiglia, o la forma e il modo del lavoro, erano elevati a elementi della vita dello Stato nella forma di dominio territoriale, di stato sociale e di corporazione. Questi determinavano in tal forma il rapporto del singolo individuo allo Stato ch'era il tutto, cioè il suo rapporto politico, cioè il suo rapporto alla separazione e all'esclusione degli altri elementi della società. Poichè quell'organizzazione della vita del popolo non elevava il possesso o il lavoro ad elementi sociali, ma piuttosto completava la loro separazione dall'insieme dello Stato e li costituiva in società speciali nella società. Intanto, così, le funzioni e le condizioni vitali della società borghese erano pur sempre politiche, se anche politiche (205) nel senso della feudalità; cioè toglievano fuori l'individuo dall'insieme dello Stato, convertivano il rapporto speciale della sua corporazione verso lo Stato nel suo proprio generale rapporto con la vita del popolo; come convertivano la sua particolare attività e situazione borghese nella sua attività e situazione generale. Come conseguenza di questa organizzazione appare necessariamente l'unità dello Stato, l'universale potere dello Stato anche sotto la forma speciale di un sovrano e de' suoi servitori licenziati dal popolo.

La rivoluzione politica che rovesciò questo potere regio ed elevò ad affari di popolo gli affari di Stato, che costituì lo Stato politico come fatto generale ciò come Stato reale, infranse necessariamente tutti gli ordini, corporazioni, corpi d'arte, privilegi, ch'erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua comunità. Con ciò la rivoluzione politica abolì il carattere politico della società borghese. Spezzò la società borghese ne' suoi elementi semplici; da un lato negl'individui, dall'altro negli elementi materiali e morali, che formano il contenuto della vita, la situazione borghese di quest'individui. Essa svincolò lo spirito politico, ch'era del pari frazionato, scisso, disperso ne' vicoli ciechi della società feudale; lo unì raccogliendolo da questa dispersione, lo liberò dalla sua mistura con la vita borghese e lo costituì come sfera della vita comune, come universale attività di popolo, in una ideale indipendenza da que' particolari elementi della vita borghese. La *determinata* attività della vita e la *determinata* situazione della vita si ridussero ad avere un significato puramente individuale: non costituirono più il rapporto generale dell'individuo verso l'insieme dello Stato. L'affare pubblico come tale divenne piuttosto affare universale di ogni individuo e la funzione politica sua funzione universale.

Ma il completo svolgimento dell'idealismo dello Stato era al tempo stesso il completo svolgimento del materialismo della società borghese. L'emancipazione dal giogo politico era al tempo stesso la liberazione da' legami che tenevano avvinto lo spirito egoistico della società borghese. L'emancipazione politica era al tempo stesso l'emancipazione della società borghese dalla politica, dalla stessa parvenza di un contenuto universale.

La società feudale dissolta nella sua base, negli uomini, ma negli uomini, quale era realmente la sua base, negli uomini egoisti.

Quest'uomo, il membro della società borghese, è ora la base, il presupposto dello Stato politico. Esso è riconosciuto come tale dallo Stato ne' diritti dell'uomo.

Ma la libertà dell'uomo egoistico e il riconoscimento di questa libertà sono anche più il riconoscimento dello sfrenato moto degli elementi morali e materiali che formano il contenuto della sua vita.

L'uomo perciò non fu liberato dalla religione; ricevette la libertà religiosa. Non fu liberato dalla proprietà: ebbe la libertà della proprietà. Non fu liberato dall'egoismo dell'industria: ebbe la libertà dell'industria.

La costituzione dello Stato politico e la dissoluzione della società borghese negl'individui indipendenti — il cui rapporto è il diritto, come il privilegio era il rapporto degli uomini classificati per stati e raccolti in corporazioni — si compie in un solo e medesimo atto. Ma l'uomo, qual'è, membro della società borghese, l'uomo anti-politico appare necessariamente come l'uomo naturale. I *droits de l'homme* appariscono come *droits naturels*, poichè l'attività cosciente si concentra nelll'atto politico. L'uomo egoistico è soltanto il risultato passivo, gia trovato della società dissolta, oggetto dell'immediata certezza e quindi oggetto naturale. La rivoluzione politica scioglie la vita borghese ne' suoi elementi, senza rivoluzionare questi elementi e assoggettarli alla critica. Essa si contiene con la società borghese, col mondo de' bisogni, del lavoro, degl'interessi privati, del diritto privato come col fondamento della sua esistenza, come con un presupposto e però come con la sua base naturale. Finalmente l'uomo, qual'è, membro della società borghese, vale come il vero uomo, come l'*homme* a differenza del *citoyen*, perchè egli è l'uomo nella sua esistenza immediata, sensibile, individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come una persona allegorica, morale. L'uomo reale lo si riconosce per la prima volta nella figura dell'individuo egoistico; l'uomo vero lo si riconosce per la prima volta nella figura dell'astratto *citoyen*.

Rousseau disegna così l'astrazione (207) dell'uomo politico:

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer*, pour ainsi dire, la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire en *partie* d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son

être, de substituer une *existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'*homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui (Cont. Soc., liv. II, Londres 1757, p. 67). »

Ogni emancipazione consiste nel ricondurre il mondo umano, di rapporti umani, all'uomo stesso.

L'emancipazione politica è lo riduzione dell'uomo, da un lato al membro della società borghese, all'individuo egoistico e indipendente, dall'altro lato al cittadino, alla persona morale.

Solo quando il reale uomo individuale riaccoglie in sè il cittadino astratto, e come uomo individuale è divenuto ente sociale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, ne' suoi rapporti individuali; solo quando l'uomo ha riconosciute e organizzate come forze sociali le sue « forces propres » e perciò non scinde più la forza sociale in forma di forza politica; solo allora si compie l'emancipazione umana.

## II.

*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden.* Von Bruno Bauer (Ein und zwanzig Bogen, pag. 56-71).

Sotto questa forma Bauer tratta il rapporto della religione cristiana e dell'ebraica come il rapporto di esse con la critica. Il rapporto alla critica è il rapporto « alla capacità di divenir liberi ».

Si arriva a questo risultato: « Il cristiano ha soltanto un gradino, e propriamente la sua religione, da superare, per eliminare sopratutto la religione », e quindi divenir libero; « l'Ebreo all'incontro ha da romperla non solo con la sua qualità d'Ebreo, ma anche con lo sviluppo complementare della sua religione, con uno sviluppo che gli è rimasto estraneo ». Il Bauer dunque converte qui la questione dell'emancipazione degli Ebrei in una questione puramente religiosa. Lo scrupolo religioso, chi ha possibilità di salvarsi, l'Ebreo o il Cristiano, si ripete nella forma razionalista, quale de' due è capace di emanciparsi? Veramente egli non domanda più: è il Giudaismo o il Cristianesimo che rende libero? ma piuttosto a rovescio, che cosa rende più libero la negazione del Giudaismo o la negazione del Cristianesimo.

« Se vogliono divenir liberi, gli Ebrei, non debbono convertirsi al Cristianesimo, ma al Cristianesimo dissolto, alla religione dissolta sopratutto, cioè al razionalismo, alla critica e al suo risultato alla libera umanità » p. 70.

Si tratta sempre di una conversione per gli Ebrei, ma non più di una conversione al Cristianesimo, bensì al Cristianesimo dissolto.

Bauer chiede agli Ebrei di romperla con la sostanza della religione cristiana, una esigenza, che come egli stesso dice, non emerge dall'evoluzione del Giudaismo.

Dopo che Bauer, nella conclusione della questione semitica, ha compreso il Giudaismo solo come la rozza critica religiosa del Cristianesimo, e quindi è riuscito a cavarne un significato « solo » religioso, c'era da prevedere che anche l'emancipazione degli Ebrei si mutasse in un atto filosofico-teologico.

Bauer prende l'ideale astratta qualità sostanziale dell'Ebreo, la sua religione come tutta la sua essenza. Perciò conchiude a buon diritto: « L'Ebreo non dà nulla all'umanità, se egli neglige la sua legge limitata per sè, se elimina tutto il suo Giudaismo » p. 65.

Il rapporto de' Giudei e cristiani è per conseguenza il seguente: il solo interesse de' cristiani all'Emancipazione dell'Ebreo, è un interesse umano generale, un interesse teoretico. Il Giudaismo è un fatto che offende l'occhio religioso del cristiano. Appena il suo occhio cessa di essere religioso, questo fatto cessa dall'offenderlo. L'emancipazione dell'Ebreo non è, in sè e per sè, opera de' cristiani.

L'Ebreo all'incontro per liberarsi non ha da passare soltanto attraverso l'opera sua, ma del pari attraverso quella del cristiano, la critica de' sinottici e la vita di Gesù.

« Essi possono provvedersi da sè stessi; essi segneranno da sè il loro destino; ma la storia non lascia che altri si burli di lei » p. 71.

Noi cerchiamo di romper la concezione teologica della questione. La (209) questione della capacità di emanciparsi da parte dell'Ebreo ci si converte nella questione: quale speciale elemento sociale occorra vincere per eliminare il Giudaismo? Allora la capacità di emanciparsi dell'Ebreo odierno è il rapporto del Giudaismo all'emancipazione del mondo contemporaneo. Questo rapporto si desume necessariamente dalla speciale posizione del Giudaismo nell'asservito mondo contemporaneo.

Guardiamo il reale Ebreo del nostro mondo; non l'Ebreo del sabato, come fa Bauer, ma l'Ebreo di tutti i giorni.

Non cerchiamo il segreto dell'Ebreo nella sua religione; cerchiamo piuttosto il segreto della religione nell'Ebreo qual'è realmente.

Qual'è il fondamento mondano del Giudaismo? Il bisogno pratico, il proprio interesse.

Qual'è il culto terreno dell'Ebreo? Il piccolo traffico. Qual'è il suo Dio terreno? Il danaro.

Ebbene! L'emancipazione dal piccolo traffico e dal denaro, e quindi dal pratico, reale Giudaismo, sarebbe l'emancipazione del tempo nostro.

Una organizzazione della società, che sopprimesse i presupposti del piccolo traffico e quindi la possibilità del piccolo traffico, avrebbe reso

impossibile l'Ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe, come un odore che svanisce, nella reale atmosfera vitale della società. D'altro canto, se l'Ebreo riconosce come vano questo suo carattere pratico e lavora per la sua eliminazione, coopera, fuori dell'indirizzo per cui si è svolto sino a questo punto, soltanto all'emancipazione umana e si volge contro la maggiore espressione pratica dell'annullamento della persona umana.

Noi ravvisiamo quindi nel Giudaismo un universale e presente elemento antisociale, che dall'evoluzione storica, alla quale gli Ebrei hanno zelantemente cooperato sotto questo triste rapporto, è stato spinto al suo punto presente, ed un punto in cui necessariamente si deve dissolvere.

La emancipazione degli Ebrei nel suo ultimo significato è l'emancipazione dell'umanità dal Giudaismo.

L'Ebreo si è emancipato finora alla maniera ebraica. « L'Ebreo, che a Vienna, per esempio, è soltanto tollerato, determina con la sua potenza finanziaria il destino di tutto l'Impero. L'Ebreo, che nel più (210) piccolo Stato della Germania può essere privo di ogni diritto, decide del destino d'Europa.

Mentre le corporazioni e le gilde si chiudono all'Ebreo, o gli si mostrano avverse, l'ardimento dell'industria si burla della bizzarria degl'istituti medioevali ». (B. Bauer, *Judenfrage*, p. 14).

Questo non è punto un fatto isolato. L'Ebreo si è emancipato alla maniera degli Ebrei, non solo mentre si è appropriato la potenza del danaro, ma in quanto, mediante lui e senza di lui, il danaro è divenuto una potenza mondiale e lo spirito pratico ebraico è divenuto lo spirito pratico de' popoli cristiani. Gli Ebrei intanto si sono emancipati, in quanto i cristiani sono divenuti ebrei.

« Il pio e politico libero abitatore della Nuova Inghilterra — riferisce per esempio il maggiore Hamilton — è una specie di Laocoonte, che non fa nemmeno il più tenue sforzo per liberarsi da' serpenti che l'avvincono. Mammone è il loro idolo; essi lo pregano non solo con le labbra, ma anche con tutte le forze del loro corpo e del loro spirito. La terra è a' loro occhi nient'altro che una borsa, ed essi sono persuasi che quaggiù non hanno altro scopo fuor che diventare più ricchi de' loro vicini. Il piccolo traffico si è impadronito di tutti i loro pensieri, la sua vicenda rappresenta l'unica loro elevazione. Quando viaggiano, portano intorno, per così dire, il loro banco o *comptoir* sulle spalle, e non parlano d'altro che d'interessi e di guadagno, e se perdono d'occhio per un momento i loro affari, ciò accade soltanto per fiutare quelli degli altri ».

Il pratico dominio del Giudaismo sul mondo cristiano ha raggiunta nell'America del Nord un'espressione non equivoca, normale, così che la stessa predicazione del Vangelo, la predicazione cristiana è divenuta un articolo di commercio, e il commerciante fallito specula sull'Evangelo, come

l'evangelista divenuto ricco specula ne' piccoli affari. « Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable, a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle. » (Beaumont, l. c., p. 185-86).

Secondo Bauer si ha uno stato menzognero, quando in teoria (211) si negano i diritti politici all'Ebreo, mentre in pratica esso possiede un enorme potere ed esercita *en gros* la sua influenza pubblica, mentre *en détail* gli si lesina (*Judenfrage*, p. 14).

La contraddizione, in cui sta la potenza pratica dell'Ebreo coi suoi diritti politici è sopratutto la contraddizione della politica e della potenza del danaro. Mentre la prima idealmente sta al disopra della seconda, in realtà è ridotta ad essere sua mancipia.

Il Giudaismo si è conservato accanto al Cristianesimo, non solo come critica religiosa del Cristianesimo, non solo come un dubbio incorporato sull'origine religiosa del Cristianesimo, ma anche perchè si è conservato nella società cristiana lo spirito pratico giudaico, il Giudaismo, e ha mantenuto anzi la sua più alta forma. L'Ebreo, che sta nella società borghese come un membro appartato, è soltanto il fenomeno speciale del Giudaismo della società borghese.

Il Giudaismo si è conservato, non malgrado la storia, ma per la storia.

La società borghese genera in permanenza dal suo seno l'Ebreo.

Qual'era, in sè e per sè, la base della religione giudaica? Il bisogno pratico, l'egoismo.

Il monoteismo dell'Ebreo è perciò in realtà il politeismo de' molti bisogni, un politeismo che rende argomento della legge divina anche il luogo innominabile. Il *bisogno pratico*, l'*egoismo* è il principio della società borghese e vien fuori in tutta la sua purezza appena la società borghese ha dato vita allo Stato politico compiuto. Il dio del bisogno pratico e del proprio interesse è il danaro.

Il danaro è l'adorato dio d'Israele, innanzi al quale non può sussistere alcun altro dio. Il danaro abbassa tutti gli dèi dell'uomo — e li converte in una merce. Il danaro è l'universale valore di tutte le cose, costituito per sè stesso. Perciò ha spogliato tutto il mondo, il mondo umano come la natura, del suo intrinseco valore. Il danaro è l'essenza del suo lavoro e della sua esistenza resa estranea all'uomo, e questo elemento estraneo lo domina ed egli l'adora.

Il Dio degli Ebrei si è mondanizzato: è divenuto dio mondano. Il commercio è il reale dio dell'Ebreo. Il suo dio è soltanto lo scambio a base di furberia,

Il punto di vista, che si riesce ad avere della natura sotto l'impero della proprietà privata e del danaro, è il reale disprezzo, il pratico abbassamento della natura, che esiste nella religione giudaica, ma esiste soltanto nella immaginazione.

In questo senso Tommaso Münzer dichiara intollerabile « che ogni creatura sia stata resa una proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, la pianta sulla terra; che anche la creatura debba divenir libera ».

Ciò che resta astratto nella religione giudaica, il dispregio della teoria, dell'arte, della storia, dell'uomo come scopo a sè stesso, è il reale e consapevole centro di gravità, la virtù dell'uomo fatto per il danaro. Lo stesso rapporto sociale, il rapporto dell'uomo e della donna diviene argomento di commercio! Si traffica la donna.

La chimerica nazionalità dell'Ebreo è la nazionalità del mercante, sopra tutto dello speculatore sul danaro.

La legge dell'Ebreo, priva di ragione e di fondamento, è soltanto la caricatura religiosa della moralità e sopratutto del diritto privo di ragione e di base, de' riti esclusivamente formali, di cui si circonda il mondo dell'utile individuale.

Anche qui il rapporto più elevato che abbia l'uomo è il rapporto determinato dalla legge; il rapporto verso le leggi che non hanno valore per lui, perchè siano le leggi del suo valore e dell'essere suo, ma perchè imperano e perchè la inosservanza di esse è punita.

Il gesuitismo giudaico, lo stesso gesuitismo pratico, che Bauer dimostra nel Talmud, è il rapporto del mondo del proprio interesse alle leggi che lo reggono, il cui sottile avvolgimento costituisce l'arte principale di questo mondo.

Il movimento di questo momento entro le sue leggi è, del resto, necessariamente una continua eliminazione della legge.

Il Giudaismo si poteva svolgere come religione: teoreticamente non si poteva sviluppare di più, perchè la concezione mondiale suggerita dal bisogno pratico è di natura sua limitata e si esaurisce in pochi tratti.

La religione del bisogno pratico secondo la sua natura poteva (213) trovare il suo completamento non nella teoria, ma soltanto nella pratica, anche perchè la sua verità è la pratica.

Il Giudaismo non poteva dar vita ad un nuovo mondo; poteva soltanto attrarre nell'ambito della sua attività le nuove formazioni e rapporti mondiali, perchè il bisogno pratico, il cui intendimento consiste nel proprio interesse, si comporta in maniera passiva e non si estende a piacimento, ma si trova allargato col successivo sviluppo delle condizioni sociali.

Il Giudaismo raggiunge il suo culmine col compiuto sviluppo della società borghese; ma la società borghese si sviluppa compiutamente solo nel mondo cristiano. Solo sotto il dominio del Cristianesimo, che rende este-

riori all'uomo tutti i rapporti nazionali, naturali, morali, teoretici, la società borghese si poteva separare completamente dalla vita dello Stato, poteva spezzare tutti i legami sociali dell'uomo, porre l'egoismo, il bisogno particolare al posto di questo legame sociale, dissolvere il mondo umano in mondo d'individui atomistici che stanno l'uno di contro all'altro in attitudine avversa.

Il Cristianesimo è balzato fuori dal Giudaismo. Esso si è di nuovo dissolto nel Giudaismo.

Il Cristiano era quind'innanzi l'Ebreo teoretizzante, l'Ebreo perciò il cristiano pratico; e il cristiano pratico è divenuto novellamente Ebreo.

Il Cristianesimo aveva vinto solo in apparenza il Giudaismo reale. Esso era troppo squisito, troppo spiritualista per potere scartare la ruvidezza del bisogno pratico altrimenti che sollevandosi nel cielo azzurro.

Il Cristianesimo è il pensiero sublime del Giudaismo, il Giudaismo è la comune applicazione pratica del Cristianesimo, ma questa pratica applicazione poteva divenire universale soltanto dopo che il Cristianesimo come la perfetta religione aveva teoreticamente compiuto il fenomeno dell'uomo che spontaneamente si spoglia della sua qualità d'uomo e si svelle da sè e dalla natura.

Solo a questo punto il Giudaismo poteva approdare al dominio universale e fare dell'uomo così spogliato, della natura così spogliata, degli oggetti da vendere, da comperare, da abbandonare alla servitù del bisogno egoistico, al traffico.

La vendita è la *praxis* di questa successiva spoliazione. Come l'uomo, finchè è penetrato di sentimento religioso, sa dare corpo alla sua essenza col farne un essere estraneo fantastico (214), così sotto il dominio del bisogno egoistico sa operare solo praticamente, produrre solo qualcosa di pratico, mentre mette i suoi prodotti come la sua attività sotto l'egemonia di qualcosa di estraneo e dà ad essi il significato di una cosa estranea — del denaro.

L'egoismo cristiano della beatificazione nella sua compiuta pratica si muta necessariamente nell'egoismo materiale dell'Ebreo, il bisogno celeste in quello terreno, il subbiettivismo nel senso dell'utile proprio. Noi spieghiamo la tenacia dell'Ebreo non con la sua religione, ma piuttosto col fondamento umano della sua religione, col bisogno pratico, con l'egoismo.

Poichè la reale natura dell'Ebreo si è estrinsecata universalmente, si è incarnata nella società borghese, la società borghese per ciò stesso non poteva persuadere l'Ebreo della irrealità del suo contenuto religioso, che è soltanto la concezione ideale del suo bisogno pratico. Quindi non solo nel Pentatenco o nel Talmud, ma nell'odierna società troviamo ciò che costituisce l'essenza dell'Ebreo odierno, non come qualcosa di astratto ma

come qualcosa di supremamente empirico, non solo come limitatezza dell'Ebreo come limitatezza ebraica della società.

Appena riesce alla società di eliminare la sostanza empirica del Giudaismo, il piccolo traffico e i suoi presupposti, l'Ebreo diviene impossibile, perchè la sua coscienza non ha più materia, perchè la base subbiettiva del Giudaismo, il bisogno pratico si umanizza, perchè il conflitto dell'esistenza materiale individuale con l'esistenza dell'uomo in quanto incarnazione del genere umano è soppresso.

L'emancipazione sociale dell'Ebreo è l'emancipazione della società dal Giudaismo.